مجموعة

فلسفة ابي نصر الفارابي

وفيها فصوص الحكم للمؤلف

مشروحة شرحا جليلا

فهرس

﴿ كتاب المجموع من مؤلفات ابي نصر الفارابي ﴾

المجموع

للمعلم الثانى فيلسوف الاسلام أبى نصر
محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ
الفارابى . ويليه

نصوص الكلم

لحسبنة محمد بدر الدين الحلبي على فصوص الحكم
لأبى نصر الفارابى المذكور
ضاعف الله لهما الأجور

﴿ الطبعة الأولى ﴾

سنة ١٣٢٥ هـ ــ ١٩٠٧ م

(على نفقة أحمد ناجي الجمالى ومحمد أمين الخانجى وأخيه)

(طبع بمطبعة السعاده بجوار محافظة مصر ــ لصاحبها محمد اسماعيل)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله خالق النسم • ومنزل الحكم • والصلاة على أشرف العرب والعجم • النبي الأكرم • سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

(وبعد) فهذا مجموع جليل وسفر نبيل جمعنا فيه جملة حسنة من رسائل فيلسوف الاسلام المجمع على تفضيله بين الأنام أبي نصر محمد بن محمد الفارابي الفيلسوف الشهير بالمعلم الثاني وهي رسائل فلسفية جليلة لاغنى عنها لمن ينظر في كتب الفلاسفة ولا بد منها لمن يطالع مؤلفاتهم وقد بذلنا الجهد في تصحيحها وتطبيقها على أصولها المعتبرة وقد جعلنا مع رسالة فصوص الحكم التي هي أهم رسائله وأجل مؤلفاته بل أهم ما كتب في الأصول الفلسفية شرحا لطيفاً يكشف غوامضها ويوضح مجملاتها لبعض الأفاضل لأن فيها من الاجمال والغموض ما تحتاج معه الى مثل هذا الشرح اللطيف وقدمنا بين يدي هذا كله نبذة وافية من ترجمة أبي نصر الفارابي مؤلف هذه الرسائل وترجمة أفلاطون وارسطوطاليس واضعي علم الفلسفة ومؤسسي قواعده واللذين أخذ أبو نصر فلسفته من كتبهما وقربها من اذهان المتطلعين اليها بعد ان هذبها وجعلها حيث ينتفع بها •• أما حسن الورق وجودة الطبع فالنسخة شاهدة بفضلها معترفة بتفوقها على قريناتها والله خير موفق ومعين

كتبه

محمد أمين الخانجي

هـذا الـكتاب كتاب شريف في احصاء العلوم والتعريف باغراضها لم يسبق اليه ولا ذهب احد مذهبه فيه ولا يستغني طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه وكتاب في اغراض افلاطون وارسطوطاليس يشهد له بالبراعـة في صناعة الفلسفة والتحقيق بفنون الحـكمة وهو اكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب اطلع فيـه على اسرار العلوم وثمارها علما علما وبين كيف التدرج من بعضها الى بعض شيئاً شيئاً ثم بدأ بفلسفة افلاطون فعرف غرضه منها وسمى تآليفه فيها ثم اتبع ذلك بفلسفة ارسطوطاليس فقدم لها مقدمة جليلة عرف فيها بتدرجه الى فلسفته ثم بدأ بوصف اغراضه في تآليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً حتى انتهى به القول في النسخة الواصلة الينا الى اول العلم الالهي والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه فلا اعلم كتاباً أجدى على طلب الفلسفة منه فانه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم والمعاني المختصة بعلم علم منها ثم له بعد هذا في الالهي وفي العلم المدني كتابان لا نظير لهما احدهما المعروف بالسياسة المدنية والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الالهي على مذهب

ارسطوطاليس في المبادي الست الروحانية وكيف توجد عنها الجواهر الجسمانية على ما هي عليه من النظام واتصال الحكمة وعرف فيهما بمراتب الانسان وقواه النفسانية وفرق بين الوحي والفلسفة ووصف المدن الفاضلة وغير الفاضلة واحتياج المدينة الى السير الملكية والنواميس النبوية وكان في علم الموسيقى وعملها قد وصل الى غاياتها وقد صنع آلة غريبة يسمع منها الحانًا بديعة يحرك بها الانفعالات وسئل ابو النصر من اعلم انت او ارسطو ؟ فقال لو ادركته لكنت اكبر تلاميذه وقدم ابو النصر على الامير سيف الدولة ابى الحسن على ابن ابى الهيجا عبد الله بن حمدان الى حلب واقام في كنفه مدة بزي أهل التصوف وقدمه سيف الدولة واكرمه وعرف موضعه من العلم ومنزلته من الفهم ورحل في صحبته الى دمشق فأدركه أجله بها فى سنة ٣٣٩ فصلى عليه سيف الدولة في خمسة عشر رجلا من خاصته وهذه أسماء تصانيفه. كتاب البرهان. كتاب القياس الصغير. الكتاب الاوسط. كتاب الجدل. كتاب المختصر الكبير. كتاب المختصر الصغير على طريقة المتكلمين. كتا

ترجمة أبي نصر الفارابي

هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان مدينته فاراب وهى مدينة من بلاد الترك في أرض خراسان (١) وكان أبوه قائد جيش وهو فارسى المنتسب وكان ببغداد مدة ثم انتقل الى الشأم وأقام بهاالى حين وفاته وكان رحمه الله فيلسوفا كاملا واماما فاضلا قد أتقن العلوم الحكمية وبرع في العلوم الرياضية زكي النفس قوي الذكاء متجنباً عن الدنيا مقتنعاً منها بما يقوم بأوده يسير سير الفلاسفة المتقدمين وكانت له قوة في صناعة الطب وعلم بالامور الكلية منها ولم يباشر أعمالها ولا حاول جزئياتها •• وحدثني سيف الدين أبو الحسن على بن أبى على الآمدي ان الفارابى كان في أول أمره ناطوراً فى

(١) قال ياقوت فى المعجم فاراب ولاية وراء نهر سيحون فى تخوم بلاد الترك وهى أبعد من الشاش قريبة من بلاساغون ومقدارها فى الطول والعرض أقل من يوم الا أن بها منعة وبأساً واليها ينسب أبو نصر محمد بن محمد الفارابى الحكيم الفيلسوف صاحب التصانيف فى فنون الفلسفة مات بدمشق سنة ٣٣٩ وكان تلميذ يوحنا بن جيلان وكانت وفاة يوحنا قبله فى زمن المقتدر •• قلت قال ابن خلكان وتسمى فاراب هذه الآن أطرار وهى قاعدة من قواعد مدن الترك ويقال لها فاراب الداخلة

بستان بدمشق وهو على ذلك دائم الاشتغال بالحكمة والنظر فيها
والتطلع الى آراء المتقدمين وشرح معانيها وكان ضعيف الحال حتى انه
كان في الليل يسهر للمطالعة والتصنيف و يستضيء بالقنديل الذي
للحارس و بقى كذلك مدة ثم انه عظم شأنه وظهر فضله واشتهرت
تصانيفه وكثرت تلاميذه وصار أوحد زمانه وعلامة وقته واجتمع به
الامير سيف الدولة أبو الحسن على بن عبد الله بن حمدان التغلبي
وأكرمه اكراماً كثيراً وعظمت منزلته عنده وكان له مؤثراً ٠٠ونقلت
من خط بعض المشايخ ان أبا نصر الفارابى سافر الى مصر سنة ثمان
وثلاثمائة ورجع الى دمشق وتوفي بها في رجب سنة تسع وثلاثين
وثلاثمائة عند سيف الدولة علي بن حمدان في خلافة الراضى وصلى عليه
سيف الدولة في خمسة عشر رجلا من خاصته ويذكر انه لم يكن يتناول
من سيف الدولة من جملة ماينعم عليه سوي أربعة دراهم فضة في اليوم
يخرجها فيما يحتاجه من ضروري عيشه ولم يكن معتنياً بهيئة ولا منزل
ولا مكسب ويذكر أنه كان يتغذي بماء قلوب الحملان مع الخمر الريحانى
فقط ويذكر أنه كان فى أول أمره قاضياً فلما شعر بالمعارف نبذ ذلك
وأقبل بكليته على تعلمها ولم يسكن الى شئ من أمور الدنيا البتة ويذكر
أنه كان يخرج الى الحراس بالليل من منزله يستضيء بمصابيحهم فيما
يقرؤه وكان فى علم صناعة الموسيقى وعملها قد وصل الى غاياتها وأتقنها
اتقاناً لامزيد عليه ويذكر انه صنع آلة غريبة يسمع منها ألحاناً بديعة
يحرك بها الانفعالات ويذكر ان سبب قراءته الحكمة ان رجلاً أودع

عنده جملة من كتب أرسطوطاليس فاتفق ان نظر فيها فوافقت منه قبولا وتحرك الى قراءتها ولم يزل الى أن أتقن فهمها وصار فيلسوفا بالحقيقة .. ونقلت من كلام لأبي نصر الفارابي في معنى اسم الفلسفة قال اسم الفلسفة يوناني وهو دخيل في العربية وهو على مذهب لسانهم فيلسوفيا ومعناه ايثار الحكمة وهو في لسانهم مركب من فيلا ومن سوفيا ففيلا الايثار وسوفيا الحكمة والفيلسوف مشتق من الفلسفة وهو على مذهب لسانهم فيلسوفوس فان هذا التغيير هو تغيير كثير من الاشتقاقات عندهم ومعناه المؤثر للحكمة والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوكد من حياته وغرضه من عمره الحكمة ﴿وحكى﴾ أبو نصر الفارابي في ظهور الفلسفة ماهذا نصه قال ان أمر الفلسفة اشتهر في أيام ملوك اليونانيين و بعد وفاة ارسطوطاليس بالاسكندرية الى آخر أيام المرأة وانه لما توفي بقي التعليم بحاله فيها الى أن ملك ثلاثة عشر ملكا وتوالى في مدة ملكهم من معلمي الفلسفة اثنا عشر معلماً أحدهم المعروف باندرونيقوس وكان آخر هؤلاء الملوك المرأة فغلبها أوغسطس الملك من أهل رومية وقتلها واستحوذ على الملك فلما استقر له نظر في خزائن الكتب وصنعها فوجد فيها نسخاً لكتب ارسطوطاليس قد نسخت في أيامه وأيام ثاوفرسطس ووجد المعلمين والفلاسفة قد عملوا كتباً في المعاني التي عمل فيها ارسطو فأمر أن تنسخ تلك الكتب التي كانت نسخت في أيام أرسطو وتلاميذه وأن يكون التعليم منها وأن ينصرف عن الباقي وحكم اندرونيقوس

في تدبير ذلك وأمره أن ينسخ نسخاً يحملها معه الى رومية ونسخاً يبقيها فى موضع التعليم بالاسكندرية وأمره أن يستخلف معلماً يقوم مقامه بالاسكندرية ويسير معه الى رومية فصار التعليم فى موضعين وجرى الامر على ذلك الى أن جاءت النصرانية فبطل التعليم من رومية وبقي بالاسكندرية الى أن نظر ملك النصرانية في ذلك واجتمعت الاساقفة وتشاوروا فيما يترك من هذا التعليم وما يبطل فرأوا أن يعلم من كتب المنطق الى آخر الاشكال الوجودية ولا يعلم ما بعده لانهم رأوا أن في ذلك ضرراً على النصرانية وأن فيما أطلقوا تعليمه ما يستعان به على نصرة دينهم فبقي الظاهر من التعليم هذا المقدار وما ينظر فيه من الباقي مستورا الى أن كان الاسلام بعده بمدة طويلة فانتقل التعليم من الاسكندرية الى انطاكية وبقي بها زمناً طويلا الى أن بقي معلم واحد فتعلم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب فكان أحدهما من أهل حران والآخر من أهل مرو فأما الذى من أهل مرو فتعلم منه رجلان أحدهما ابراهيم المروزى والآخر يوحنا بن حيلان وتعلم من الحرانى اسرائيل الاسقف وقويرى وساروا الى بغداد فتشاغل ابراهيم بالدين وأخذ قويرى في التعليم وأما يوحنا بن حيلان فانه تشاغل أيضاً بدينه وانحدر ابراهيم المروزى الى بغداد فأقام بها وتعلم من المروزى متى بن يونان وكان الذى يتعلم في ذلك الوقت الى آخر الاشكال الوجودية .. وقال أبو نصر الفارابى عن نفسه انه تعلم من يوحنا بن

حيلان (٢) الى آخر كتاب البرهان وكان يسمى ما بعد الاشكال الوجودية الجزء الذى لايقرأ الى أن قرئ ذلك وصار الرسم بعدذلك حيث صار الامر الى معلمى المسلمين أن يقرأ من الاشكال الوجودية الى حيث قدر الانسان أن يقرأ فقال أبو نصر انه قرأ الى آخر كتاب البرهان ٠٠ وحدثني عمي رشيد الدين أبو الحسن على بن خليفة رحمه الله ان الفارابى توفى عند سيف الدولة بن حمدان فى رجب سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة وكان أخذ الصناعة عن يوحنا بن حيلان فى أيام المقتدر وكان في زمانه أبو البشر متى بن يونان وكان أسن من أبي نصر وأبو نصر أحد ذهنا وأعذب كلاماً وتعلم أبو البشر متى من ابراهيم المروزى وتوفى أبو البشر فى خلافة الراضى فيما بين سنة ثلاث وعشرين الى سنة تسع وعشرين وثلاثمائة وكان يوحنا بن حيلان وابراهيم المروزى قد تعلما جميعا من رجل من أهل مرو ٠٠ وقال الشيخ أبو سليمان محمد ابن طاهر بن بهرام السجستانى فى تعاليقه أن يحيى بن عدى أخبره أن متى قرأ ايساغوجي على انسان نصرانى وقرأ قاطيغورياس وبار مينياس

(٢) قوله ابن حيلان هكذا فى نسخة عيون الانباء المطبوعة بمصر وتاريخ الحكماء لابن القفطي وقد تقدم عن المعجم بن جيلان ٠٠ وفى الفلاكة والمفلوكين للدلجي فى ترجمة الفارابى المذكور ابن حيلان بالحاء المهملة والباء الموحدة ٠٠ وفى الوفيات لابن خلكان فى ترجمة الفارابى كما سيأتى ابن خيلان بالخاء المعجمة والياء المثناة وكل هذا من من تحريف النساخ والذي اعتمد هو مافى المعجم والله أعلم بالصواب

على انسان يسمى رو بيل وقرأ كتاب القياس على أبي يحيي المروزى .. وقال القاضي صاعدبن أحمد بن صاعدفي كتاب التعريف بطبقات الامم أن الفارابي أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان المتوفي بمدينة السلام فى أيام المقتدر فبذ جميع أهل الاسلام فيها وأربى عليهم في التحقق بها فشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناولها وجمع مايحتاج اليه منها فى كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشارة منبهة على ماأغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وانحاء التعاليم وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس وأفاد وجوه الانتفاع بها وعرف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس فى كل مادة منها فجاءت كتبه فى ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة ثم له بعد هذا كتاب شريف في احصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق اليه ولاذهب أحد مذهبه فيه لايستغني طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه وله كتاب فى أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس يشهد له بالبراعة فى صناعة الفلسفة والتحقق بفنون الحكمة وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب أطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علماً علما و بين كيف التدرج من بعضها الى بعض شيئاً شيئاً ثم بدأ بفلسفة أفلاطون فعرف بغرضه منها وسمى تآليفه فيها ثم أتبع ذلك بفلسفة أرسطوطاليس فقدم له مقدمة جليلة عرف فيها بتدرجه الى فلسفته ثم بدأ بوصف أغراضه فى تآليفه المنطقية والطبيعية كتابا كتابا حتى انتهي به القول في النسخة الواصلة الينا

الى أول العلم الالهي والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه ولا أعلم كتابا أجدى على طالب الفلسفة منه فانه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم والمعاني المختصة بعلم علم منها ولا سبيل الى فهم معاني قاطيغورياس وكيف هي الاوائل الموضوعة لجميع العلوم الا منه ثم له بعدهذا في العلم الالهي وفى العلم المدني كتابان لانظير لهما أحدهما المعروف بالسياسية المدنيةوالآخر المعروف بالسيرة الفاضلة عرّف فيهما بجمل عظيمة من العلم الالهي على مذهب ارسطوطاليس فى مبادى الستة الروحانية وكيف يؤخذ عنها الجواهر الجسمانية على ماهى عليهمن النظام واتصال الحكمة وعرف فيهما بمراتب الانسان وقواه النفسانية وفرق بين الوحى والفلسفة ووصف أصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة واحتياج المدينةالى السيرة الملكية والنواميس النبوية •• أقول وفى التاريخ ان الفارابى كان يجتمع بأبى بكر بن السراج فيقرأ عليه صناعة النحو وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق وكان الفارابي أيضاً يشعر ••وسئل أبو نصر من أعلم أنت أوارسطو فقال لو أدركته لكنت أكبر تلاميذه و يذكر عنه أنه قال قرأت السماع لارسطو أربعين مرة وأري أنى محتاج الى معاودته ••وقال ابن خلكان في وفيات الاعيان بعد أن حكى كثيراً مما أثبتناه ورأيت فى بعض المجاميع أن أبا نصر لما ورد على سيف الدولة وكان مجلسه مجمع الفضلاء فى جميع المعارف فأدخل عليه وهو بزي الاتراك وكان ذلك زيه دائماً فوقف فقال له سيف الدولة أقعد فقال حيث أنا أم حيث أنت فقال حيث أنت فتخطى رقاب

الناس حتى انتهى الى مسند سيف الدولة وزاحمه فيه حتى أخرجه عنه وكان على رأس سيف الدولة مماليك وله معهم لسان خاص يسارهم به قل أن يعرفه أحد فقال لهم بذلك اللسان ان هذا الشيخ قد أساء الادب واني مسائله عن أشياء ان لم يوف بها فأخرقوا به فقال له أبو نصر بذلك اللسان أيها الامير اصبر فان الامور بعواقبها فعجب سيف الدولة منه وقال له أتحسن هذا اللسان فقال نعم أحسن أكثر من سبعين لسانا فعظم عنده ثم أخذ يتكلم مع العلماء الحاضرين في المجلس في كل فن فلم يزل كلامه يعلو وكلامهم يسفل حتى صمت الكل وبقي يتكلم وحده ثم أخذوا يكتبون عنه مايقوله فصرفهم سيف الدولة وخلا به فقال له هل لك في أن تأكل فقال لا فقال فهل تشرب فقال لا فقال فهل تسمع فقال نعم فأمر سيف الدولة باحضار القيان فحضر كل ماهر في هذه الصناعة بأنواع الملاهي فلم يحرك أحد منهم آلته الا عابه أبو نصر وقال له أخطأت فقال له سيف الدولة وهل تحسن في هذه الصنعة شيئاً فقال نعم ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحها وأخرج منها عيدانا وركبها ثم لعب بها فضحك منها كل من كان في المجلس ثم فكها وركبها تركيباً آخر ثم ضرب بها فبكي كل من في المجلس ثم فكها وغير تركيبها وضرب بها ضرباً آخر فنام كل من في المجلس حتى البواب فتركهم نياماً وخرج .. ثم قال ابن خلكان .. وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون غالباً الا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض ويؤلف هناك كتبه ويتناوبه المشتغلون عليه وكان أكثر

تصنيفه في الرقاع ولم يصنف في الكراريس الا القليل فلذلك جاء أكثر تصانيفه فصولا وتعاليق ويوجد بعضها ناقصاً مبتورا . وكان أزهد الناس في الدنيا . وأجرى عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم وهو الذى اقتصر عليها لقناعته ولم يزل على ذلك أن الى توفى فى سنة ٣٣٩ بدمشق وصلى عليه سيف الدولة فى أربعة من خواصه وقد ناهز ثمانين سنة ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير

(وهذا) دعاء لأبى نصر الفارابى قال اللهم انى أسألك ياواجب الوجود وياعلة العلل ياقديماً لم يزل أن تعصمنى من الزلل وأن تجعل لى من الامل ماترضاه لى من عمل اللهم امنحنى مااجتمع من المناقب وارزقني في أموري حسن العواقب نجح مقاصدي والمطالب ياإله المشارق والمغارب رب الجوار الكنس السبع التى انبجست عن الكون انبجاس الابهر هن الفواعل عن مشيئته التى عمت فضائلها جميع الجوهر أصبحت أرجو الخير منك وأمتري زحلا ونفس عطارد والمشتري اللهم ألبسنى حلل البهاء وكرامات الانبياء وسعادة الاغنياء وعلوم الحكماء وخشوع الاتقياء اللهم أنقذنى من عالم الشقاء والفناء واجعلنى من اخوان الصفاء وأصحاب الوفاء وسكان السماء مع الصديقين والشهداء أنت الله الذى لااله الا أنت علة الاشياء ونور الارض والسماء امنحني فيضاً من العقل الفعال ياذا الجلال والافضال هذب نفسي بأنوار الحكمة وأوزعني شكر ما أوليتنى من نعمة أرنى

الحق حقا وألهمنى اتباعه والباطل باطلا واحرمنى اعتقاده واستماعه هذب نفسي من طينة الهيولى انك أنت العلة الاولى

ياعلة الاشياء جمعاً والذي كانت به عن فيضه المتفجر
رب السموات الطباق ومركز في وسطهن من الثري والابحر
انى دعوتك مستجيراً مذنباً فاغفر خطيئة مذنب ومقصر
هذب بفيض منك رب الكل من كدر الطبيعة والعناصر عنصرى

اللهم رب الاشخاص العلوية والاجرام الفلكية والارواح السماوية غلبت على عبدك الشهوة البشرية وحب الشهوات والدنيا الدنية فاجعل عصمتك مجنى من التخليط وتقواك حصنى من التفريط انك بكل شيء محيط اللهم أنقذني من أسر الطبائع الاربع وانقلنى الى جنابك الأوسع وجوارك الارفع اللهم اجعل الكفاية سبباً لقطع مذموم العلائق التى بينى وبين الاجسام الترابية والهموم الكونية واجعل الحكمة سبباً لاتحاد نفسى بالعوالم الالهية والارواح السماوية اللهم طهر بروح القدس الشريفة نفسي وآثر بالحكمة البالغة عقلى وحسى واجعل الملائكة بدلا من عالم الطبيعة أنسى اللهم ألهمنى الهدى وثبت ايماني بالتقوى وبغض الى نفسى حب الدنيا اللهم قوّ ذاتي على قهر الشهوات الفانية وألحق نفسى بمنازل النفوس الباقية واجعلها من جملة الجواهر الشريفة الغالية فى جنات عالية سبحانك اللهم سابق الموجودات التى تنطق بألسنة الحال والمقال انك المعطى كل شيء منها ماهو مستحقه بالحكمة وجاعل الوجود لها بالقياس الى عدمها نعمة

ورحمـة فالذوات منها والاعراض مستحقة بآلائك شاكرة فضائل نعمائك (وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) سبحانك اللهم وتعاليت انك الله الاحد الفرد الصمد الذى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد اللهم انك قد سجنت نفسى فى سجن من العناصر الأربعة ووكلت بافتراسها سباعا من الشهوات اللهم جد لها بالعصمة وتعطف عليها بالرحمة التي هى بك أليق وبالكرم الفائض الذي هو منك أجدر وأخلق وامنن عليها بالتوبة العائدة بها الى عالمها السماوى وعجل لها بالأوبة الى مقامها القدسى وأطلع على ظلماتها شمساً من العقل الفعال وأمط عنها ظلمات الجهل والضلال واجعل مافي قواها بالقوة كامنا بالفعل وأخرجها من ظلمات الجهل الى نور الحكمة وضياء العقل ألله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور اللهم أر نفسى صور الغيوب الصالحة في منامها وبدلها من الاضغاث برؤيا الخيرات والبشرى الصادقة فى أحلامها وطهرها من الأوساخ التي تأثرت بها عن محسوساتها وأوهامها وأمط عنها كدر الطبيعة وأنزلها فى عالم النفوس المنزلة الرفيعة الله الذى هداني وكفاني وآواني ٠٠ومن شعر أبي نصر الفارابي قال البسيط

لما رأيت الزمان نكسا وليس فى الصحبة انتفاع
كل رئيس به مــلال وكل رأس به صــداع
لزمت بيتي وصنتُ عرضاً به من العزة اقتناع
أشرب مما اقتنيت راحاً لها على راحتي شعاع

لى من قواريرها ندامى ... ومن قراقيرها سماع
وأجتنى من حديث قوم ... قد أقفرت منهم البقاع

وقال أيضاً

أخى خل حيز ذى باطل ... وكن للحقائق في حيز
فما الدار دار خلود لنا ... ولا المرء فى الأرض بالمعجز
وهل نحن الا خطوط وقفـ ... ـن على كرة وقع مستوفز
ينافس هـذا لهذا على ... أقـل من الكلم الموجز
محيط السموات أولى بنا ... فـكم ذا التزاحم فى المركز

قلت ونسب له الدلجي فى كتابه الفلاكة والمفلوكين قوله

بزجاجتين قطعت عمري ... وعليهما عولت أمرى
فزجاجـة ملئت بحـبر ... وزجاجـة ملئت بخمـر
فبذي ادون حكمتى ... وبذى أزيل هموم صدرى

ثم قال وكان يرى الانفراد على شرب الخمر ولا يحب المنادمة عليها وحكى انه نقـل ذلك من عيون الانباء فى طبقات الأطباء على أننا لم نر فيما حكاه صاحب عيون الانباء فى ترجمته ماذكره الدلجى والله أعلم

ولأبى نصر الفارابى من الكتب شرح كتاب المجسطي لبطلميوس شرح كتاب البرهان لارسطوطاليس شرح كتاب الخطابة لارسطوطاليس شرح المقالة الثانية والثامنة من كتاب الجدل لارسطوطاليس شرح كتاب المغالطة لارسطوطاليس شرح كتاب القياس لارسطوطاليس وهو الشرح الكبير شرح كتاب باريمينياس لارسطوطاليس على جهة

التعليق شرح كتاب المقولات لارسطوطاليس على جهة التعليق كتاب المختصر الكبير في المنطق كتاب المختصر الصغير فى المنطق على طريقة المتكلمين كتاب المختصر الاوسط في القياس كتاب التوطئة في المنطق شرح كتاب ايساغوجي لفرفوريوس املاه في معانى ايساغوجي كتاب القياس الصغير ووجد كتابه هذا مترجماً بخطه احصاء القضايا والقياسات التي تستعمل على العموم فى جميع الصنائع القياسية كتاب شروط القياس كتاب البرهان كتاب الجدل كتاب المواضع المنتزعة من المقالة الثامنة فى الجدل كتاب المواضع المغلطة . كتاب ا كتساب المقدمات وهى المسماة بالمواضع وهي التحليل كلام فى المقدمات المختلطة من وجودى وضرورى كلام فى الخلاء صدر لكتاب الخطابة شرح كتاب السماع الطبيعى لأرسطوطاليس على جهة التعليق شرح كتاب السماء والعالم لارسطوطاليس على جهة التعليق شرح كتاب الآثار العلوية لارسطوطاليس على جهة التعليق شرح مقالة الاسكندر الافروديسى في النفس على جهة التعليق شرح صدر كتاب الاخلاق لارسطوطاليس كتاب فى النواميس كتاب احصاء العلوم وترتيبها كتاب الفلسفتين لفلاطن وأرسطوطاليس مخروم الآخر كتاب المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة المبدلة والمدينة الضالة ابتدأ بتأليف هذا الكتاب ببغداد وحمله الى الشأم فى آخر سنة ثلاثين وثلاثمائة وتممه بدمشق في سنة احدى وثلاثين وثلاثمائة وحرره ثم نظر فى النسخة بعد التحرير فأثبت فيها الابواب

ثم سأله بعض الناس أن يجعل له فصولا تدل على قسمة معانيه فعمل الفصول بمصر سنة سبع وثلاثين وهي ستة فصول كتاب مبادي آراء المدينة الفاضلة كتاب الالفاظ والحروف كتاب الموسيقى الكبير ألفه للوزير أبي جعفر محمد بن القاسم الكرخي كتاب فى احصاء الايقاع كلام له في النقلة مضافا الى الإيقاع كلام في الموسيقى مختصر فصول فلسفية منتزعة من كتب الفلاسفة كتاب المبادي الانسانية كتاب الرد على جالينوس فيما تأوله من كلام ارسطوطاليس على غير معناه كتاب الرد على ابن الراوندى فى أدب الجدل كتاب الرد على يحيي النحوى فيما رد به على ارسطوطاليس كتاب الرد على الرازى في العلم الالهي كتاب الواحد والوحدة كلام له فى الحيز والمقدار كتاب فى العقل صغير كتاب في العقل كبير كلام له فى معنى اسم الفلسفة كتاب الموجودات المتغيرة الموجود بالكلام الطبيعي كتاب شرائط البرهان كلام له فى شرح المستغلق للمصادرة المقالة الاولى والخامسة من أوقليدس كلام فى اتفاق آراء أبقراط وأفلاطن رسالة فى التنبيه على أسباب السعادة كلام فى الجزء وما لا يتجزأ كلام فى اسم الفلسفة وسبب ظهورها وأسماء المبرزين فيها وعلى من قرأ منهم كلام فى الجن كلام فى الجوهر كتاب الفحص المدنى كتاب السياسات المدنية ويعرف بمبادى الموجودات كلام في الملة والفقه مدنى كلام جمعه من أقاويل النبي صلى الله عليه وسلم يشير فيه الى صناعة المنطق كتاب فى الخطابة كبير عشرون مجلداً رسالة فى قود

الجيوش كلام فى المعايش والحروب كتاب فى التأثيرات العـلوية مقالة فى الجهة التى يصـح عليها القول بأحكام النجوم كتاب ـفي الفصول المنتزعة للاجتماعات كتاب في الحيـل والنواميس كلام له في الرؤيا كتاب في صناعة الكتابة شرح كتاب البرهان لارسطوطاليس على طريق التعليق أملاه على ابراهيم بن عدي تلميذ له بحلب كلام له في العلم الالهي شرح المواضع المسـتغلقة من كتاب قاطيغورياس لارسطوطاليس و يعرف بتعليقات الحواشى كلام في أعضاء الحيوان كتاب مختصر جميع الكتب المنطقية كتاب المدخـل الى المنطق كتاب التوسط بين ارسطوطاليس وجالينوس كتاب غرض المقولات كلام له في الشعر والقوافي شرح كتاب العبارة لارسطوطاليس على جهة التعليق تعاليق على كتاب القياس كتاب في القوة المتناهية وغير المتناهية تعليق له في النجوم كتاب في الاشياء التي يحتاج أن تعـلم قبل الفلسفة فصول له مما جمعه من كلام القدماء كتاب في أغراض ارسطوطاليس فى كل واحد من كتبه كتاب المقاييس مختصر كتاب الهدي كتاب في اللغات كتاب في الاجتماعات المدنية كلام في أن حركة الفلك دائمة كلام فيما يصلح أن يذم المؤدب كلام في المعاليق والجون وغير ذلك كلام في لوازم الفلسـفة مقالة في وجوب صناعة الكيمياء والرد على مبطليها مقالة في أغراض أرسـطوطاليس في كل مقالة من كتابه الموسوم بالحروف وهو تحقيق غرضه في كتاب مابعد الطبيعة كتاب في الدعاوي المنسوبة الى ارسطوطاليس في الفلسـفة

مجردة عن بياناتها وحججها تعاليق في الحكمة كلام أملاه على سائل سأله عن معنى ذات ومعنى جوهر ومعنى طبيعة كتاب جوامع السياسة مختصر كتاب باريمينياس لارسطوطاليس كتاب المدخل الى الهندسة الوهمية مختصراً كتاب عيون المسائل علي رأي ارسطوطاليس وهى مائة وستون مسئلة جوابات لمسائل سئل عنها وهى ثلاث وعشرون مسئلة كتاب أصناف الأشياء البسيطة التي تنقسم اليها القضايا في جميع الصنائع القياسية جوامع كتاب النواميس لفلاطن كلام من املائه وقد سئل عما قال ارسطوطاليس في الحار تعليقات انالوطيقا الاولى لارسطوطاليس كتاب شرائط اليقين رسالة في ماهية النفس كتاب السماع الطبيعي

﴿ أفلاطون ﴾

ولد أفلاطون سنة ٤٢٧ قبل المسيح واختلف الرواة فى مسقط رأسه فقيل مدينة أثينا وقيل جزيرة أجينا وهو من عائلة وجيهة أبوه من نسل قدروس الملك الاخير من ملوك أثينا وأمه من نسل سولون الحكيم وكان اليونان يزعمون ان نسب قدروس وسولون يتصل بالآلهة والمعجبون منهم بأفلاطون لم يكتفوا برد نسبه الى الآلهة من جهة أبويه بل زعموا انه ابن الاله أبولون ومن ثم لقب بأفلاطون الالهي وكانوا يحتفلون بعيد ميلاده في آخر مايو (ايار) يوم الاحتفال بعيد الاله ابولون قالوا وكانت النحل تأتيه وهو طفل وتطعمه عسلها وكان اسمه ارسطوقليس على اسم جده ولكن معلمه الذى كان يعلمه الالعاب الرياضية سماه أفلاطون لاتساع جبينه ولا يبعد ان يكون تجند للدفاع عن وطنه مثل معلمه سقراط ويقال انه نظم الشعر فى حداثة سنه أما من حيث علوم الفلسفة فقد أثبت تلميذه ارسطوطاليس انه أخذ عن قراتلس تلميذ هيرقليطس وعن سقراط وعن الفلاسفة الايطاليين .. وقال ديوجنس ان أفلاطون تتلمذ لسقراط وعمره عشرون سنة وعليه فيكون قد بقي في حلقة سقراط ثماني سنوات ولما مات سقراط مسموما كان أفلاطون مريضاً فلم يسمع كلامه الاخير ولم يتول أفلاطون الخطط السياسية لان الروابط العائلية كانت تربطه بالحزب المضاد للحكومة الجمهورية وكانت مقاليد البلاد في يدها حينئذ ثم لما قضي على سقراط

ظلما وعدوانا كما ذكرنا ازدادت كراهته لرجال السياسة وزاد نفوره منهم وانتقل الي مدينة يونانية تسمى مجاري بعد موت سقراط حيث كان اقليدس المجارى المذكور في ترجمة سقراط وكان مهتما بالفلسفة الايلياتية (١) من الوجه الذى تركه زينون الحكيم واضع علم المنطق فسميت طريقته بالطريقة الجدلية ولا يعلم كم أقام في مجاري ولكن اقامته فيها أثرت في أفكاره وآرائه ثم سافر اسفارا طويلة علي ما قيل فزار القيروان ومصر وايطاليا وصقلية وزيارته لصقلية مثبتة ويقال انه زار بلاد فارس وبابل وفلسطين ولقي المجوس والبابليين واليهود ولكن المرجح أن ذلك كله باطل وضعه الذين يحسبون الحكمة محصورة في المشرق ويقال أيضاً انه بينما كان راجعا من صقلية قبض عليه بأمر صاحبها ديونيسيوس الاكبر طاغية سيراقوسه (مدينة في جزيرة صقلية) وبيع عبدا ثم افتداه رجل من أهالي القيروان فعاد الي أثينا وأخذ يلقي الدروس الاكادمية وهي مرجة للالعاب الرياضية الى الجهة القريبة من أثينا سميت بذلك نسبة الى البطل أكادموس وكان لافلاطون بستان بجانبها فاجتمع اليه جمهور من الطلبة فجعل يلقي الدروس عليهم فيه ثم يكتبها فى محاورات

ومات ديونيسيوس الاكبر طاغية سيراقوسة وخلفه ابنه ديونيسيوس الاصغر وكان له عم اسمه ديون كان رجلا صالحا لعلم الحكمة والفلاح

(١) نسبة الي مدينة يونانية في ايطاليا

من أفلاطون فأشار عليه باستدعائه للانتفاع بآرائه الصائبة وحكمته الرائعة فأجابه ديونيسيوس الى ذلك ولم يكن أفلاطون قد نسي ما أصابه من ديونيسيوس الاكبر لكن حكمته وصلاحه أبيا عليه ان يمسك الارشاد عن مسترشد والافادة عن مستفيد فقام من ساعته وتناسى ما فات وجاء الى سيراقوسة فرحب به ديونيسيوس وأركبه مركبا فاخراً وذبح ذبائح الشكر لوصوله اليه سالماً وفرح أهالى سيراقوسه أيضا ورجوا من أفلاطون خيرا حتى رجال البلاط مع ما هم فيه من الخلاعة والفساد فابدوا الرزانة والوقار وتظاهروا بحب الحكمة واعلاء شأن الفضيلة وكان ديونيسيوس أسرعهم الي الاقبال على أفلاطون والارتشاف من بحر حكمته ولكن صدق من قال

وأسرع مفعول فعلت تغيرا تكلف شيء فى طباعك ضده

فلم يطل الامر على ديونيسيوس حتى عاد الي متملقيه واغفل أفلاطون ونصائحه واصغي الي الوشاة وكانوا يقولون له انك أصبحت عبدا ذليلا لديون وأفلاطون فنفى ديون وصرف أفلاطون من بلاده وعاد أفلاطون الى سيراقوسة مرة ثالثة ليصلح بين ديونيسيوس وعمه ديون فلم يفلح وكاد يقضى عليه لو لا شفاعة أحد مريديه فرجع الى أثينا وعكف على التدريس الي ان وافته منيته وهو في الحادية والثمانين من عمره وخلفه سبوسبوس ابن أخته فى أكاد ميته ولكن الخليفة الحقيقى له في العلم والحكمة تلميذه ارسطوطاليس وكتب أفلاطون

كتبا كثيرة والمرجح ان كتبه وصلت الينا كلها ولم يضع منها شئ بل وصل معها كتب أخرى نسبت اليه وهي ليست له وقد قال تراسلوس (وهو من العلماء الذين نشأوا في شهر أغسطس وطيباريوس قيصر) ان ٣٦ من كتب أفلاطون له وما بقي فمنسوب اليه ولا صحة للنسبته ولعله لطق بلسان حفظة الكتب في مكتبة الاسكندرية وذكر له كتّاب العرب كتبا أخري غير هذه حتى أوصلوا كتبه الى ٥٦ كتابا ولا دليل على صحة ما ذكروه ورتب ارستوفانيس (من حفظة مكتبة الاسكندرية سنة ٢٤٦ قبل المسيح) كثيرا من محاورات أفلاطون فى ثواليث فى كل ثالوث منها ثلاث كتب وكان أفلاطون قد أشار بجمع ثالوثين منها الاول يشتمل على كتاب الجمهورية (السياسة المدنية) وكتاب طيماوس وكتاب قريطياس والثاني على كتاب السوفسطس والفوليطيقوس والفيلسوفوس ومات قبل ان يؤلف الكتاب الاخير ثم رتبها تراسلوس المار ذكره أربعة فجعل منها تسعة رابوعات فى كل رابوع أربعة كتب فعدتها ٣٦ كتابا والى ذلك أشار المبشرين فاتك حيث قال وكتبه يتصل بعضها ببعض أربعة أربعة يجمعها غرض واحد ويخص كل واحد منها غرض خاص ويسمى كل واحد منها بالرابوع وكل رابوع منها يتصل بالرابوع الذي قبله نقل ذلك ابن أبي أصيبعة فى كتابه عيون الانباء في طبقات الاطباء وذكر أسماء كتب أفلاطون وأبقى أكثرها على لفظه اليوناني إما على صحته أو مع قليل من التحريف

والذين درسوا كتب أفلاطون من الاوربيين قسموها الى أقسام حسب الزمان الذي كتبها فيه والاحوال التي كتبت فيها وقالوا ان أقدمها كتب المحاورات الصغيرة التى لم يخرج فيها عما سمعه من معلمه سقراط على ما يظهر من مقابلتها بما كتبه زينوفون ومن ذلك كتاب خرميذس فى العفة وكتاب لا خيس في الشجاعة ومن أشهر هذه المحاورات محاورة سقراط مع أفروطاغورس حيث أبان ان المعرفة أساس الفضائل كلها والمرجح ان أفلاطون كتب هذه المحاورات قبل موت سقراط ..قال ديو خيس البلاريق واطلع سقراط على محاورة ليسس فى الصداقة فقال اللهم ما أكثر الا كاذيب التى نسبها الى هذا الفتى وقد اعتاد الكتاب ان يقسموا فلسفة أفلاطون الى ثلاثة أقسام المنطق والطبيعيات والادبيات وهو لم يقسم كتبه كذلك ولا كانت له طريقة فلسفية خاصة ولا نظام خاص وكل ما قاله وعلم به مبني على ما سمعه من معلمه سقراط وقد ضمنه كثيرا من أقوال الفلاسفة الاقدمين التى أغفلها سقراط عمداً ثم أخذ ارسطوطاليس أقوال أفلاطون وبني عليها فلسفته فكأنه رأى فيها من الاحوال الفلسفية ما لم يره أفلاطون نفسه ولما قام سقراط كانت عقول الناس قد اضطربت وجعلوا يرتابون به في المسلمات ولا سيما لما رأوا ان ما أيده الانسان واجبا فى أثينا قد لا يعده واجبا في اسبرطة فقالوا علام نسعي فى البحث عن الواجب ولا نكتفى بالعمل حسب مقتضى الحال

فان هذه الشرائع التي سنها الناس تقيد الطبع مع ان الطبع سائق لها فعلا كم تجاريها ولا تجاريه ورأوا ان طرق الجدل الشائعة حينئذ أثبتت الشيء ونقيضه فارتابوا فيها كلها

ومذهب سقراط ان أول درجة يبلغها الانسان في البحث هي بان يشعر بانه لا يعرف شيئاً ومتى بلغ هـذه الدرجة يأخـذ يبحث ويستقصي فيعرف شيئاً أو يعرف الطريق المؤدي الى المعرفة ومجال البحث الحياة الدنيا وفرضـه الحق والصـلاح والدليل على صحتهما الاجماع والسبيل لاظهارهما المحاورة والطريق المؤدى اليهما التأمـل هذه هي المبادئ التي بني فلسفته عليها وامتاز بايضاحهـا على أساليب مبتكرة ولم يكن غرضه ان يعلم الناس حقيقة الامور ويقتصروا على ذلك بل أن يعملوا بما علموا لانه قال ان الحق نافع ومتى عرف الناس نفعه عملوا به

وأخذ أفلاطون هذه المبادى وشرحها وتوسع فيها على أساليب شتى ولم يكتف بما أخذه عن معلمه وبما قاده اليه ذهنه الوقاد بـل أضاف اليه خلاصة الابحاث الفلسفية المعروفة في عصره وكانت أثينـا في ذلك العصر ميدان الفلسفة والآراء الفلسفية يتبارى فيها السفسطائية وغيرهم من طالبي الحكمة ومن يقرأ محاوراته يجد فيها أحكم الاقوال وأعدلها وأقربهـا الى الحرية والمجاهرة بالحق لا يمازج ذلك شيء من التفطع والتعصب والشموخ بل كان الرجال الذين يحاورهم الحكمة

ضالّتهم والمعرفة غرضهم وقد لا تكون سيرة بعضهم حميدة على ماورواه التاريخ عنهم أمام حضرة أفلاطون فكانوا كلهم دعة وشوقاً الى الحكمة

وفى كتبه مبدآن ثابتان الاول محبته للحق والثاني غيرته مع اصلاح شأن الانسان الاول نظري والثانى عملى ولكنهما ممتزجان معاً وقد تغيرت آراؤه النظرية ولا سيما فيما يتعلق بالنفس والتهذيب والسياسة وسما الى المقام الاول بين فلاسفة الارض حتي قال أحد فلاسفة هذا العصر ان كل الحقائق الفلسفية موجودة فى كتب أفلاطون اذا فهمت على حقيقتها وكل الاغاليط الفلسفية موجودة أيضاً في كتب أفلاطون على غير حقيقتها وقد وقع الخطأ فى فهم كتبه لانه اعتمد على الامثلة والرموز من ذلك تشبيهه جمهور الناس باسرى مقيدين فى كهف عميق ووراءهم نار متقدة فيقع نورها عليهم وتقع ظلالهم أمامهم فيرونها ويظنونها أشباحاً حقيقية ثم يلتفت بعضهم الي ما وراءه فيرى النار ويعلم حقيقة الظلال وبعد عناء شديد يصعدون من الكهف الى وجه الارض ويمرنون عيونهم على رؤية المرئيات الارضية ثم ينظرون الى الشمس نفسها وقد رمز بذلك الى التعليم فقال انه بمثابة ادارة عين النفس الي ما حولها والعلم نفسه صور راسخة في النفس فاذا أديرت البصيرة اليها رأتها كما هى ولا يكون ذلك الا بواسطة العلوم الرياضية لان الرياضيات هي العلم الوحيد الذي جاز دور الطفولية

ويروي عنه انه كتب على باب مدرسته لا يدخلها من يجهل الهندسة

وكان للهندسة والصور الهندسية الشأن الاكبر في فلسفته فانها هي التي سهلت عليه التكلم عن الصور والاشكال كأنه انتبه لتجريد الصور الكلية من الموجودات برؤيته الصور أو الاشكال الهندسية وقال ان نفس الانسان متوسطة بين الصور والاجساد وهي ثلاث ما دامت في الجسد النفس الناطقة والنفس الروحية والنفس الشهوانية وان النفس السرمدية أي التي لا بداية لها ولا نهاية انما هي النفس الناطقة وسلم بالفضائل الاربع وهي الحكمة فضيلة العقل والشجاعة فضيلة الروح والاعتدال فضيلة الاعضاء الدنيا في نسبتها الى العليا والعدل أو البر وهو فضيلة النفس كلها ويراد به ان يعمل كل أحد عمله الخاص به ولا يعترض لعمل غيره ثم التفت من الفرد الى المملكة كلها فقال ان الحكمة فضيلة الولاة والشجاعة فضيلة الجنود والاعتدال الفضيلة الناتجة من طاعة المرؤسين للرؤساء والعدل فضيلة البلاد كلها ولا بد للبلاد من حاكم يحكمها وخير الحكام الفلاسفة وأشار بان تكون سياسة البلاد كسياسة العائلة وان يتساوى الرجال والنساء في الحقوق والواجبات ويلغي نظام الملك والعائلة ويكون كل شيء مشتركا ويكون الحكام وهم من الفلاسفة قواما على الرعية فكأنه أخذ حكم اسبرطة العسكري وأضاف اليه بعض الاحكام الفلسفية لأن حكم اسبرطة كان طيموقراستا أي ان السلطة فيه للجنود ودون هذا الحكم الاوليرضي الذي تكون السيادة فيه بيد الاغنياء ودونه الحكم الديموقراطي الذي تكون

السيادة فيه للجميع بلا تمييز بين الصالح والطالح وأدنى الاحكام كلها الحكم الاستبدادى الذى تكون السلطة فيه محصورة بانسان متوحش الا أنه لم يتبع هذا التقسيم فى كل كتبه

واعترض على كثير مما ذكر في أشعار هوميروس وهسيود وعلى ما في المذاهب الدينية الشائعة في عصره بناء على انه كاذب أو مفسد الاخلاق

ارسطوطاليس

ولد ارسطوطاليس فى اسطاغيرا من بلاد مقدونيه سنة ٣٨٤ قبل المسيح واسم أبيه نيقوماخوس وكان طبيباً لامنطس الثانى ملك مقدونيه جد الاسكندر المقدوني ويتم من والديه وهو صغير فاعتني به برقسانس وكيل أبيه فدرس مبادي العلم التى تؤهله لصناعة الطب ليخلف أباه فيها فشرح الحيوانات وعلم كل ما كان معروفاً لدى الاطباء في ذلك العصر ثم أهمل صناعة الطب فى طلب العلم والفلسفة فنال منهما حظاً وافراً لم ينله رجل آخر حتى الآن فى مشارق الأرض ومغاربها ولما بلغ الثامنة عشرة من عمره سار الى أثينا مدينة الحكماء في ذلك العصر ولم يكن أفلاطون فيها حينئذ بل كان في سيرا قوسة على ما تقدم في ترجمته فأقام ثلاث سنوات فى أثينا يقرأ كتب العلم والفلسفة

ويسترشد بالذين يجدهم من العلماء الى أن عاد أفلاطون فانتظم فى حلقته وتتلمذ له وللحال رأى أفلاطون عليه مخائل النجابة والذكاء حتى صار يحسبه عقل مدرسته ٠٠ روى الأمير المبشر بن فاتك في كتاب مختار الحكم أن أفلاطون كان يجلس فيستدعي منه الكلام فيقول حتى يحضر العقل فاذا حضر ارسطوطاليس قال تكلموا فقد حضر العقل وأقام فى أثينا عشرين سنة ولا يعلم من أمره فيها سوى أنه كان يقرأ الفلسفة على أفلاطون ثم جعل يعلم البلاغة وكان شبان أثينا يقبلون على هذا العلم لكي يحسنوا الخطاب في مجالس القضاء ونوادي الشعب فيصير لهم المقام الرفيع بينهم بما يلقونه من العبارات المنمقة أما ارسطوطاليس فصرفهم عن العرض الى الجوهر وعلمهم صوغ الكلام حتى يناسب مقتضى الحال وتوفي أفلاطون سنة ٣٤٧ قبل المسيح فرحل ارسطوطاليس عن أثينا اما لأنه رأى افلاطون خلف ابن أخيه سبوسبوس على مدرسته وكان هو أحق بها منه أو لوقوع ذات البين بين فيلبس المقدوني وأهل أثينا ونزل ضيفاً كريماً على أرمياس صاحب أترنوس وكان أرمياس هذا من تلامذته ومريديه المعجبين به وقد قرأ عليه علم البلاغة فى أثينا فأقام عنده ثلاث سنوات وقتل أرمياس غيلة فالتجأ ارسطوطاليس الى مدينة متيلين قصبة جزيرة لسبوس وأقام فيها سنتين ثم دعاه الملك فيلبس المقدونى ليأتى اليه ويعلم ابنه الاسكندر وكان عمر ارسطوطاليس حينئذ ٤٢ سنة وعمر الاسكندر ١٥ سنة فعلمه ثلاث

سنوات على الأقل ثم لما سار الاسكندر الى غزو الممالك عاد أرسطوطاليس الى أثينا بعد أن أوصى الاسكندر بالاحتفاظ بالفيلسوف كلشليس الذي علمه معه وكان ارسطوطاليس قد بلغ السنة الخمسين من عمره فأنشأ مدرسة سماها لوقيون لنسبة الى هيكل ابلولوقيوس فانها كانت على مقربة منه وأطلق على تلامذتها اسم الفلاسفة المشائين اما لأنه كان يعلمهم ماشياً أمامهم ذهاباً وايابا أو لأن المكان يسمى المشى ودام على مثل ذلك اثنتي عشرة سنة هي خيرة أيامه وأشهرها ثم لما توفي الاسكندر عظم شأن خصوم المقدونيين في أثينا فسعوا في ارسطوطاليس ونسبوه الى الكفر فكره أن يبتلي أهل أثينا من أمره بمثل الذي ابتلوا في أمر سقراط حتى قتلوه فهرب في أوائل سنة ٣٢٢ الى مدينة خلكس عاصمة جزيرة بوبيا وتوفي بها في خريف تلك السنة بعسر الهضم وعمره ٦٢ سنة والروايات عن ارسطوطاليس كثيرة ولكن لايوثق بصحة شئ منها الا ما ذكرناه هنا • وتنسب اليه كتب كثيرة بعضها ليس له وبعضها ألفه تلامذته مما سمعوه من تعاليمه وأشهر الكتب المنسوبة اليه التي لاجدال في أنها له لاانسجام فيها ولذلك يرجح أنها تعاليق علقها ولم ينقحها ثم جمعها تلامذته وبوبوها وزعم استرابون الجغرافي أن اندرونيكوس الرودسي هو اول من جمع كتب ارسطوطاليس ونقحها بعد وفاته بنحو مائتين وخمسين سنة فاذا صح ذلك ولم تكن قد جمعت قبله فيبعد أن تكون خالية من الزوائد

والشروح والتعاليق ثم شرحها كثيرون من الكتاب في أوائل العصر المسيحي ٠٠وقد قسم ارسطوطاليس المعارف كلها الى علميـة وعملية وآلية فقسم الفلسفة بحسب ذلك ثلاثة أقسام الفلسفة العلمية أو النظرية ويدخل تحتها العلوم الالهيـة والعلوم التعليمية أو الرياضـية والعلوم الطبيعية والفلسفة العملية ويدخل تحتها الأدبيات (أوكما سماها العرب اصلاح أخلاق النفس) وعلم تدبير المنزل أوسياسة المنزل وعلم السياسة أو سياسة المدن والفلسفة الالهية وكتاب الافرنج يخصونها بما كتبه عن الصناعات أو الفنون كالشعر والتصوير والنقش وأما كتاب العرب فقالوا انه اراد بها علوم المنطق والشعر والخطابه ٠٠قال داود رتشى فى ترجمة ارسطوطاليس فى السكلوبيذيا تشمبرس المطبوعة حديثاً أنه لم يجعـل المنطق من أقسام الفلسفة بل قال أنه درس الأساليب أن تقام بهـا الأدلة العلمية

وعلى ذكر كتاب العرب فلسفة ارسطوطاليس نقول انه لمـا ملك العرب الأقطار ودانت لهم الأمصار استخدموا كثيرين من علماء سورية لترجمة كتب الفلسفة اليونانية الى العربيـة وفى جملتها كتب ارسطوطاليس ثم علقوا عليها شروحا كثيرة وعليهـا اعتمد الأوربيون لما شرعوا فى درس فلسفة ارسطوطاليس وقد نقل صاحب كتاب عيون الأنباء عن كتاب التعريف بطبقات الأمم أن ارسطوطاليس انتهت اليه فلسفة اليونانيين وهو خاتم حكمائهم وسيد

علمائهم وهو أول من خلص صناعة البرهان من سائر الصناعات المنطقية وصورها بالاشكال الثلاثة وجعلها آلة للعلوم النظرية حتى لقب بصاحب المنطق وله في جميع العلوم الفلسفية كتب شريفة كلية وجزئية فالجزئية رسائله التي يتعلم منها معنى واحد فقط والكلية بعضها تذاكير يتذكر بقراءتها ما قد علم من علمه وهى السبعون كتاباً التى وضعها لاوفارس وبعضها تعاليم يتعلم منها ثلاثة أشياء أحدها علوم الفلسفة والثاني أعمال الفلسفة والثالث الآلة المستعملة في علم الفلسفة وغيره من العلوم والكتب التى فى علوم الفلسفة بعضها فى العلوم التعليمية فكتاب فى المناظر وكتاب في الخطوط وكتاب فى الحيل وأما الكتب التى فى العلوم الطبيعية فنها كتاب المسمى بسمع الكيان وكتاب السماء والعالم وكتاب الكون والفساد وكتاب الآثار العلوية وكتاب الحيوان وكتاب النبات وكتاب النفس وكتاب الحس والمحسوس وكتاب الصحة والسقم وكتاب الشباب والهرم .. والكتب التي فى العلوم الالهيــة فقالاته الثلاث عشرة التى فى كتاب مابعد الطبيعة والكتب التي فى أعمال الفلسفة فبعضها فى اصلاح أخلاق النفس وبعضها فى السياسة فمن الأولى كتابه الكبير الى ابنه وكتابه الصغير الى ابنه وكتابه المسمى أوذيميا والتى فى السياسة بعضها فى سياسة المدن وبعضها فى سياسة المنزل

وأما الكتب التى فى الآلة المستعملة فى علوم الفلسفة فهى كتبه الثمانية المنطقية التى لم يسبقه أحد ممن علمناه الى تأليفها ولا تقدمه الى

جمعها وقد ذكر ذلك في آخر الكتاب السادس منها وهو كتاب سوفسطيقا فقال وأما صناعة المنطق وبناء السلوجسموس فلم نجد لها فيما خلا أصلاً متقدماً نبني عليه لكنا وقفنا على ذلك بعد الجهد الشديد والنصب الطويل وهذه الصناعة وان كنا نحن ابتدعناها واخترعناها فقد حصنا جهتها ورممنا أصولها ولم نفقد شيئاً مما ينبغي أن يكون موجوداً فيها كما تقدمت أوائل الصناعات لكنها كاملة مستحكمة مثبتة أسسها مرمومة قواعدها وثيق بنيانها معروفة غاياتها واضحة أعلامها قد قدمت أمامها أركانا ممهدة ودعائم موطدة فمن عسى أن ترد عليه هذه الصناعة بعدنا فليغتفر خللا ان وجده فيها وليعتد بما بلغته الكلفة منا اعتداده بالمنة العظيمة واليد الجليلة ومن بلغ جهده بلغ عذره . . ونقل أيضاً عن أبي نصر الفارابي ان ارسطوطاليس جعل أجزاء المنطق ثمانية كل جزء منها في كتاب (الأول) في قوانين المفردات من المعقولات والألفاظ الدالة عليها وهي في الكتاب الملقب بالعربية بالمقولات وباليونانية القاطاغورياس (والثاني) فيه قوانين الألفاظ المركبة من لفظين وهي في الكتاب الملقب بالعربية بالعبارة وباليونانية بأريمينياس (والثالث) في الأقاويل التي تميز بها القياسات المشتركة للصنائع الخمس وهي في الكتاب الملقب بالعربية بالقياس وباليونانية أنالوطيقيا الأولى (والرابع) فيه القوانين التي يمتحن بها الأقاويل البرهانية وقوانين الأمور التي تلتئم بها الفلسفة وكل ماتصير

به أفعالها أتم وأفضل وأكمل وهو بالعربية كتاب البرهان وباليونانية انالوطيقيا الثانية (والخامس) فيه القوانين التي تمتحن بها الأقاويل وكيفية السؤال الجدلي والجواب الجدلي وبالجملة قوانين الأمور التي تلتئم بها صناعة الجدل وتصير بها أفعالها أكمل وأفضل وأنفذ وهو بالعربية كتاب المواضيع الجدلية وباليونانية طوبيقا (والسادس) فيه قوانين الأشياء التي شأنها أن تغلط عن الحق وتحير وأحصى جميع الأمور التي يستعملها من قصد التمويه والمخرقة في العلوم والأقاويل ثم من بعدها أحصى ماينبغي أن تتلقى به الأقاويل المغلطة التي يستعملها المستمع والمموه وكيف يفتتح الأشياء ويوقع وكيف يتحرز الانسان ومن أين يغلط في مطلوباته وهذا الكتاب يسمى باليونانية سوفسطيقا ومعناه الحكمة المموهة (والسابع) فيه القوانين التي يمتحن فيها الأقاويل الخطابية وأصناف الخطب وأقاويل البلغاء والخطباء هل هي على مذهب الخطابة أم لا ويحصي فيها جميع الأمور التي بها تلتئم صناعة الخطابة ويعرف كيف صنعة الأقاويل الخطابة والخطب في فن من الأمور وبأي الاشياء تصير أجود وأكمل وتكون أفعالها أنفع وأبلغ وهذا الكتاب يسمى باليونانية الريطورية وهي الخطابة (والثامن) فيه القوانين التي يشير بها الى الأشعار وأصناف الأقاويل الشعرية المعمولة والتي تعمل

أما كتاب الافرنج ففصلوا بين الشعر والمنطق كما تقدم وحسبوا

ستة فقط من كتب ارسطوطاليس فى المنطق وهي التي يطلق عليها اسم الأورغار أي الآلة أما ارسطوطاليس فأطلق على المنطق اسم الأنالتيقا أي التحليل ويتعزر علينا الآن الحكم فى هذا الاختلاف وهل الاصابة في جانب كتّاب العرب أو كتّاب الافرنج لكننا نرجح أن فى العربية كتباً لارسطوطاليس وجود لها باللغات الأوروبية أو أن الفارابي اطلع على كتب لا وجود لها الآن قال السر الاكسندر غرانت فى الانسكليبذايا البريطانية أن الكتب التسعة عشر لارسطوطاليس وهي

(١) كتاب المواضيع الجدلية Jopics (٢) كتاب القياس (٣) كتاب البرهان (٤) كتاب الحكمة المموهة (٥) كتاب صناعة البلاغة (٦) كتاب الأدبيات أو اصلاح أخلاق النفس الذي كتبه لابنه نيقوماخوس (٧) كتاب السياسة (٨) كتاب الشعر (٩) كتاب الطبيعة (١٠) كتاب السماء (١١) كتاب الكون والفساد (١٢) كتاب الآثار العلوية (١٣) كتاب الحيوان (١٤) كتاب النفس [١٥] ملحقات بكتاب النفس فى الحس والمحسوس والذكر والتذكر والنوم واليقظة والمنام والأحلام والأنباء والغيب وطول العمر وقصره والشباب والهرم والحياة والصحة والتنفس (١٦) كتاب تشريح الحيوانات (١٧) كتاب انتقال الحيوانات (١٨) كتاب تناسل الحيوانات (١٩) ماوراء الطبيعيات [وبعض هذه الكتب مجلدات كبيرة] وقال إنه تنسب اليه كتب أخرى والمرجح أنها ليست له

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لواهب العقل ومبدعه ، ومصور الكل ومخترعه ، كفى احسانه القديم وافضاله ، والصلاة على سيد الأنبياء محمد وآله

﴿ أما بعد ﴾ فانى لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تخاضّوا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه وادعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرّزين اختلافاً في اثبات المبدع الأول ، وفي وجود الأسباب منه وفي أمر النفس والعقل ، وفي المجازاة علي الأفعال خيرها وشرها ، وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأيهما والابانة عما يدل عليه فحوى قولهما ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك فى مقالاتهما لأن ذلك من أهم ما يُقصد بيانهُ وأنفع مايراد شرحه وإيضاحه اذ الفلسفة حدها وماهيتها انها العلم بالموجودات بما هي موجودة

وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ومنشئان لاوائلها وأصولها ومتممان لاواخرها وفروعها وعليهما المعوّل في قليلها وكثيرها واليهما المرجع في يسيرها وخطيرها ومايصدر عنهما في كل فنّ انما هو الاصل

المعتمد عليه لخلوّه من الشوائب والكدر بذلك نطقت الألسن وشهدت العقول ان لم يكن من الكافة فمن الأكثرين من ذوي الألباب الناصعة والعقول الصافية ولما كان القول والاعتقاد انما يكون صادقاً متى كان للموجود المخبر عنه مطابقاً ثم كان بين قول هذين الحكيمين في كثير من أنواع الفلسفة خلاف لم يخل الأمر فيه من احدى ثلاث خلال •• إما أن يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح •• وإما أن يكون رأي الجميع أو الأكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً ••وإما أن يكون في معرفة الظانين فيهما بأن بينهما خلافاً في هذه الأصول تقصير

والحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة وذلك يتبين من استقراء جزئيات هذه الصناعة وذلك ان موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون اما إلالهية وإما طبيعية وإما منطقية واما رياضية أو سياسية وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها حتى أنه لايوجد شيء من موجودات العالم الا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الانسية وطريق القسمة يصرح ويوضح ماذكرناه وهو الذي يؤثر عن الحكيم أفلاطون فان المقسّم يروم أن لايشذّ عنه شيء موجود من الموجودات ولو لم يسلكها أفلاطون لما كان الحكيم ارسطاطاليس يتصدى لسلوكها غير أنه لما وجد أفلاطون قد احكمها وبينها وأتقنها وأوضحها اهتمّ ارسطاطاليس باحتمال الكدّ وأعمال الجهد في انشاء طريق القياس وشرع في بيانه وتهذيبه ليستعمل القياس

والبرهان في جزء جزء مما توجبه القسمة ليكون كالتابع والمتمم والمساعد والناصح .. ومن تدرب في علم المنطق وأحكم علم الآداب الخلقية ثم شرع في الطبيعيات والالهيات ودرس كتب هذين الحكيمين يتبين له مصداق ما أقوله حيث يجدهما قد قصدا تدوين العلوم بموجودات العالم واجتهدا في إيضاح أحوالها على ما هي عليه من غير قصد منهما لاختراع واغراب وإبداع وزخرفة وتشويق بل لتوفية كل منهما قسطه ونصيبه بحسب الوسع والطاقة واذا كان ذلك كذلك فالحد الذي قيل في الفلسفة انها العلم بالموجودات بما هي موجودة حد صحيح يبين عن ذات المحدود ويدل على ماهيته

فأما أن يكون رأي الجميع أو الاكثرين واعتقادهم في هذين الحكيمين انهما المنظوران والامامان المبرزان في هذه الصناعة سخيفاً مدخولا فذلك بعيد عن قبول العقل إياه واذعانه له اذ الموجود يشهد بضده لأنا نعلم يقيناً انه ليس شيء من الحجج أقوى وأنفع وأحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشيء الواحد واجتماع الآراء الكثيرة اذ العقل عند الجميع حجة ولأجل أن ذا العقل ربما يخيل اليه الشيء بعد الشيء على خلاف ما هو عليه من جهة تشابه العلامات المستدل بها على حال الشيء احتيج الى اجتماع عقول كثيرة مختلفة فمهما اجتمعت فلا حجة أقوى ولا يقين أحكم من ذلك ثم لا يغرنك وجود أناس كثيرة على آراء مدخولة فان الجماعة المقلدين لرأي واحد المدعين لامام يؤمهم فيما اجتمعوا عليه بمنزلة عقل واحد والعقل الواحد ربما يخطئ في

الشيء الواحد حسبما ذكرنا لاسيما اذا لم يتدبر الرأي الذي يعتقده مراراً ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاندة وان حسن الظن بالشيء أوالاهمال في البحث قد يغطي و يعمي ويخيل واما العقول المختلفة اذا اتفقت بعد تأمل منها وتدرب وبحث وتنقير ومعاندة وتبكيت وإثارة الأماكن المتقابلة فلاشيء أصح مما اعتقدته وشهدت به واتفقت عليه ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين وفي التفلسف بهما تضرب الأمثال واليهما يساق الاعتبار وعندهما يتناهى الوصف بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة والاستنباطات العجيبة والغوص في المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء الى المحض والحقيقة

واذا كان هذا هكذا فقد بقي أن يكون في معرفة الظانين بهما أن يكون بينهما خلافاً في الأصول تقصير. وينبغي أن تعلم أن ما من ظن يخطيء أوسبب يغلط الا وله داع اليه و باعث عليه ونحن نبين في هذه الموضع بعض الأسباب الداعية الى الظن بأن بين الحكيمين خلافاً في الأصول ثم نتبع ذلك بالجمع بين رأيهما

اعلم ان مما هو متأكد في الطبائع بحيث لا تقلع عنه ولا يمكن خلوها عنه والتبرأمنه في العلوم والاراء والاعتقادات وفى أسباب النواميس والشرائع وكذلك في المعاشرات المدنية والمعائش هو الحكم بالكل عند استقراء الجزئيات إما فى الطبيعيات فمثل حكمنا بأن كل حجر يرسب في الماء ولعل بعض الأحجار يطفو وان كل نبات محترق بالنار ولعل بعضها لا يحترق بالنار وان جرم الكل متناه ولعله غير متناه

وفي الشرعيات مثل ان كل من شوهد فعل الخير منـه على أكثر الأحوال فهو عدل صادق الشهادة في كثير من أشياء من غير أن يشاهد جميع أحواله وفي المعاشرات مثل السكون والطمأنينة اللتين حدهما في أنفسنا محدود انما منه استدلالات من غير أن يشاهد في جميع أحواله ولما كان أمر هذه القضية على ما وصفناه من استحكامه واستيلائه على الطبائع ثم وجد أفلاطون وارسطوطاليس و بينهما في السير والافعال وكثير من الأقوال خلاف ظاهر فكيف يضبط الوهم معهما بتوهم ويحكم بالخلاف الكلي بينهما مع سوق الوهم الى القول والفعل جميعاً تابعين للاعتقاد ولاسيما حيث لامراء فيه ولا احتشام مع تمادي المدة

ثم من أفعالها المباينـة وسيرهما المختلفة تخلي أفلاطون من كثير الأسباب الدنيوية ورفضه لها وتحذيره في كثير من أقاويله عنها وايثاره تجنبها وملابسة ارسطوطاليس لما كان يهجر أفلاطون حتى استولى على كثير من الأملاك وتزوج وأولد وتوزر للملك الاسكندر وحوى من الأسباب الدنيوية مالايخفى على من اعتنى بدرس كتب أخبار المتقدمين فظاهر هذا الشأن يوجب الظن بأن بين الاعتقادين خلافاً في أمر الدارين وليس الأمر كذلك في الحقيقة فان أفلاطون هو الذي دوّن السياسة وهذّبها و بين السير العادلة والعشرة الأنسية المدنية وأبان عن فضائلها وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون فيها ومقالاته فيما ذكرناه مشهورة يتدارسها الأمم المختلفة من لدن زمانه الى عصرنا هذا غير أنه لما رأى أمر النفس

وتقويمها أول مايبتدئ به الانسان حتى اذا أحكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها الى تقويم غيرها ثم لما لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ مما يهمه من أمرها أفنى أيامه فى أهم الواجبات عليـه عازماً على أنه متى فرغ من الأهم الأولى أقبل على الأقرب الأدنى حسب ما أوصى به في مقالاته في السياسات والأخلاق وان ارسطوطاليس جرى على مثل ماجري عليه أفلاطون فى أقاويله ورسائله السياسية ثم لما رجع الى أمر نفسه خاصة أحسّ منها بقوة ورحب ذراع وسعة صدر وتوسع أخلاق وكمال أمكنه معها تقويمها والتفرغ للتعاون والاستمتاع بكثير من المدنية فمن تأمل هذه الأحوال علم أنه لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف وان التباين الواقع لهما كان سببه نقص فى القوى الطبيعية فى أحدهما وزيادة فيها فى الآخر فلاغـير على حسب مالا يخلو منه كل الاثنين من أشخاص النـاس اذ الأكثرون قد يعلمون ما هو آثر وأصوب وأولى غير انهم لا يطيقونه ولا يقدرون عليه وربما أطاقوا البعض وعجزوا عن البعض

ومن ذلك أيضاً تباين مذهبهما فى تدوين العلوم وتأليف الكتب وذلك ان افلاطون كان يمنع فى قديم الأيام عن تدوين العلوم وايداعها بطون الكتب دون الصدور الزكية والعقول المرضية فلما خشى على نفسه الغـفلة والنسيان وذهاب ما يستنبطه وتعسر وقوفه عليه حيث استغزر علمه وحكمته وتبسط فيها فاختار الرموز والالغاز قصداً منـه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذي لا يطلع عليه الا المستحقون لها

والمستوجبون للاحاطة بها طلباً وبحثاً وتنقيراً واجتهاداً وأما ارسطوطاليس فكان مذهبه الايضاح والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من ذلك وهذان سبيلان على ظاهر الأمر متباينان غير أن الباحث عن علوم ارسطوطاليس والدارس لكتبه والمواظب عليها لا يخفى عليه مذهبه في وجوه الاغلاق والتعمية والتعقيد مع ما يظهره من قصد البيان والايضاح .. من ذلك ما يوجد في أقاويله من حذف المقدمة الضرورية من كثير من القياسات الطبيعية والالهية والخلقية التي أوردها مما دل على مواضعها المفسرون لها .. ومن ذلك حذف كثير من المشائخ وحذف الواحد من كل زوجين والاقتصار على الواحد منهما مثل قوله في رسالته الى الاسكندر في سياسات المدن الجزئية من آثر اختيار العدل في التعاون المدني فخليق أن يميزه مدبر المدينة في العقوبة وتمام هذا القول هكذا من آثر اختيار العدل على الجور فخليق أن يميزه مدبر المدينة في العقوبة والثواب يعنى ان من آثر العدل فخليق أن يثاب كما أن من آثر الجور فخليق أن يعاقب

ومن ذلك ذكره لمقدمتي قياس ما واتباعهما نتيجة قياس آخر وذكره لمقدمتي قياس واتباعه نتيجة لوازم تلك المقدمات مثل ما فعله في كتاب القياس عند ذكر أجزاء الجواهر أنها جواهر ومن ذلك اشباعه القول في تعديد جزئيات الشيء الواضح ليرى من نفسه البلاغ والجهد في الاستيفاء ثم تجاوزه عن الغامض من غير اشباع في القول ولا توفيته في الخط

ومن ذلك النظم والترتيب والرسم الذى في كتبه العلمية حيث تظن ان ذلك طباع له لايمكنه التحول عنــه فاذا تؤمل رسائله وجد كلامه فيهامنشأ ومنظوماً على رسوم وترتيبات مخالفة لمافي تلك الكتب وتكفينارسالته المعروفة الى أفلاطون في جواب ما كان أفلاطون كتب اليه به يعاتبه علي تأليفه الكتب وترتيبه العلوم واخراجها في تأليفاته الكاملة المستقصاة فانه يصرح في هذه الرسالة الى أفلاطون ويقول اني وان دوّنت هــذه العلوم والحكم المضنون بها فقد رتبتها ترتيباً لايخلص اليها الا أهلهاوعبرت عنها بعبارات لايحيط بها الا بنوها فقد ظهر مما وصفناه ان الذى سبق الى الأوهام من التباين في المسلكين في امر يشتمل عليه حكمان ظاهران متخالفان يجمعهما مقصودواحد

ومن ذلك أيضاً أمر الجواهر وان التي منها أقدم عندارسطوطاليس غير التي منها أقدم عند أفلاطون فان أكثر الناظرين في كتبهما يحكمون بخلاف بين رأيهما في هذا الباب والذى حداهم الى هذا الحكم وهذا الظن هوماوجدوا من أقاويل أفلاطون في كثير من كتبه مثل كتاب طيماوس وكتاب بوليطيا الصغير دلالة على أن أفضل الجواهر وأقدمها وأشرفها هي القريبة من العقل والنفس البعيــدة عن الحس والوجود الكياني ثم وجدوا كثيراً من أقاويل ارســطوطاليس في كتبه مثل كتابه في المقولات وكتابه في القياسات الشرطية يصرح بأن أولى الجواهر بالتفضيل والتقديم الجواهر الأوَل التي هي الأشخاص فلما وجدوا هذه الأقاويل على ما ذكرناهمن التفاوت والتباين لم يشكوا

في أن بين الاعتقادين خلافاً والأمر كذلك لأن من مذهب الحكماء والفلاسفة أن يفرقوا بين الأقاويل والقضايا في الصناعات المختلفة فيتكلمون على الشيء الواحد في صناعة بحسب مقتضي تلك الصناعة ثم يتكلمون على ذلك الشيء بعينه في صناعة أخرى بغير ماتكلموا به أولا وليس ذلك ببديع ولا مستنكر اذ مدار الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما كما قد قيل أنه لوارتفع من حيث ومن جهة مابطلت تلك العلوم والفلسفة ألا ترى أن الشخص الواحد كسقراط مثلا يكون داخلا تحت الجوهر من حيث هو انسان وتحت الكم من حيث هو ذو مقدار وتحت الكيف من حيث هو أبيض أو فاضل أوغير ذلك وفي المضاف من حيث هو أب أو ابن وفى الوضع من حيث هو جالس أو متك وكذلك سائر ما أشبهه فالحكيم ارسطوطاليس حيث جعل أولى الجواهر بالتقديم والتفضيل أشخاص الجواهر انما جعل ذلك فى صناعة المنطق وصناعة الكيان حيث راعي أحوال الموجودات القريبة الى المحسوس الذي منه يؤخذ جميع المفهومات وبها قوام الكلي المتصور وأما الحكيم أفلاطون فانه حيث جعل أولى الجواهر بالتقديم والتفضيل الكليات فانه انما جعل ذلك كذلك فيما بعد الطبيعة وفى أقاويله الالهية حيث كان يراعي الموجودات البسيطة الباقية التى لا تستحيل ولا تدثر فلما كان بين المقصودين فرق ظاهر و بين الفريقين بون بعيد. و بين المبحوث عنهما خلاف فقد صح ان هذين الرأيين من الحكيمين متفقان لا اختلاف بينهما إذ الاختلاف انما يكون حاصلا ان حكما على

الجواهر من جهة واحدة و بالاضافة الى مقصود واحد بحكمين مختلفين فلما لم يكن ذلك كذلك فقد اتضح ان رأييهما يجتمعان على حكم واحد في تقديم الجواهر وتفضيلها

ومن ذلك ما يظن بهما في أمر القسمة والتركيب في توفية الحدود ان أفلاطون يرى أن توفية الحدود انما يكون بطريق القسمة وارسطوطاليس يرى أن توفية الحدود انما يكون بطريق البرهان والتركيب وينبغي أن تعلم ان مثل ذلك مثل الدرج الذي يدرج عليه وينزل منه فان المسافة واحدة و بين السالكين خلاف وذلك ان ارسطوطاليس لما رأى أن أقرب الطرق وأوثقها في توفية الحدود هو بطلب مايخص الشيء ومايعمه مما هي ذاتية له وجوهرية وسائر ماذكره في الحرف الذى يتكلم فيه على توفية الحدود من كتبه فيما بعد الطبيعة وكذلك فى كتاب البرهان وفي كتاب الجدل وفي غير ذلك من المواضع مما يطول ذكره وأكثر كلامه لم يخل من قسمة ما وان كان غير مصرح بها فانه حين يفرق بين العامي والخاصي و بين الذاتي وغير الذاتي فهو سالك بطبيعته وذهنه وفكره طريق القسمة وانما يصرح ببعض أطرافها ولأجل ذلك لم يطرح طريق القسمة رأساً لكنه يعده من التعاون على استقصاء أجزاء المحدود والدليل على ذلك قوله في كتاب القياس في آخر المقالة الأولى فأما القسمة التي تكون بالأجناس جزء صغير من هذا المأخذ فانه سهل أن يعرف سائر ما يتلوه وهو لم يعد المعاني التى يرى أفلاطون استعمالها حين يقصد الى أعم ما يجده مما يشتمل على

الشيء المقصود تحديده فيقسمه بفصلين ذاتيين ثم يقسم كل قسم منهما كذلك وينظر في أي الجزئين يقع المقصود تحديده ثم لا يزال يفعل كذلك الى أن يحصل أمر عامي قريب من المقصود تحديده وفصل يقوّم ذاته ويفرده عما يشاركه وهو في ذلك لا يخلو من تركيب ما حيث يركب الفصل على الجنس وان لم يقصد ذلك من أول الأمر فاذا كان لا يخلو من ذلك فيما يستعمله وان كان ظاهر سلوكه ذلك خلاف ظاهر سلوكه هذا فالمعاني واحدة وأيضاً فسواء طلبت جنس الشيء وفصله أو طلبت الشيء في جنسه وفصله فظاهر أنه لا خلاف بين الرأيين في الأصل وان كان بين المسلكين خلاف ونحن لا ندّعي أنه لا بون بوجه من الوجوه وجهة من الجهات بين الطريقين لانه يلزمنا عند ذلك أن يكون قول ارسطوطاليس ومأخذه وسلوكه هي بأعيانها قول أفلاطون ومأخذه وسلوكه وذلك محال وشنيع ولكنا ندّعي أنه لا خلاف بينهما في الأصول والمقاصد على ما بيناه أو سنبينه بمشيئة الله وحسن توفيقه

ومن ذلك أيضاً ما انتحله امونيوس وكثير من الاسكلائيين وآخرهم ثامسطيوس فيمن يتبعه من أن القياس المختلط من الضروري والوجودي اذا كانت المقدمة الكبرى منهما ضرورية كانت النتيجة وجودية لا ضرورية ونسبوا ذلك الى أفلاطون وادعوا أنه يأتي بقياسات في كتبه توجد مقدماتها الكبرى ضرورية ونتائجها وجودية مثل القياس الذي يأتي به في كتاب طيماوس حيث يقول الوجود أفضل من لا وجود والأفضل تشتاقه الطبيعة أبداً ويزعمون أن النتيجة اللازمة لهاتين

المقدمتين وهي أن الطبيعة تشتاق الوجود ليست ضرورية من جهات منها أنه لا ضرورة في الطبيعة وان الذي في الطبيعة من الوجود هو الوجود الذي على الاكثر • ومنها أن الطبيعة قد تشتاق الى الوجود عند المضاف اللاحق لوجود ماهي اللازمة عنه وزعموا أن المقدمة الكبرى من هذا القياس ضرورية لقوله أبداً وارسطوطاليس يصرح في كتاب القياس أن القياس الذي تكون مقدماته مختلطة من الضروري ومن الوجودي وتكون الكبرى هي الضرورية فان النتيجة تكون ضرورية وهذا خلاف ظاهر •• فنقول لولا أنه لا يوجد لافلاطون قول يصرح فيه ان أمثال هذه النتائج تكون ضرورية أو وجودية البتة وانما ذلك شيء يدعيه الناظرون ويزعمون أنه قد يوجد لافلاطون قياسات على هذا السبيل مثل ما حكيناه عنه لكان بينهما خلاف ظاهر الا أن الذي دعاهم الى هذا الاعتقاد هو قلة التمييز وخلط صناعة المنطق بالطبيعة وذلك اذهم لما وجدوا القياس مركباً من مقدمتين وثلاثة حدود أول وأوسط وآخر ووجدوا لزوم الحد الأول للأوسط ضرورياً ولزوم الأوسط للآخر وجودياً ورأوا الحد الاوسط كان هو العلة في لزوم الحد الأول للآخر والواصل له به ثم وجدوا حالة نفسه عند الآخر حال الوجود قالوا اذا كان حال الاوسط الذى هو العلة والسبب في وصول الأول بالآخر حال الوجود فكيف يجوز أن يكون حال الأول عند الآخر حال الاضطرار وانما سوغ لهم هذا الاعتقاد نظرهم في مجرد الأمور والمعاني وازورارهم عن شرائط المنطق وشرائط المقول على

الكل ولو علموا وتفكروا وتأملوا حال المقول على الكل وشرطه وان معناه هو أن كل ما هو ب وكل ما يكون ب فهو أتم لوجدوا ان هو بشرط المقول على الكل بالضرورة ولما عرض لهم الشك ولما ساغ لهم ما اعتقدوه .. وأيضاً فان القياسات التي يأتون بها عن أفلاطون اذا تؤمل حق التأمل فيها وجدوا أكثرها وارداً في صور القياس المؤتلف من الموجبتين في الشكل الثاني ومهما نظر في واحد واحد من مقدماتها تبين وهن ما ادعوه فيها وقد لخص الاسكندر الافروديسي معنى المقول على الكل وفاصل عن ارسطو فيما ادعوه وشرحنا نحن أقاويله أيضاً عن كتاب انولوطيقا في هذا الباب وبينا معني المقول على الكل ولخصنا أمره شافياً وفرقنا فيه بين الضروري القياسي وبين الضروري البرهاني بحيث يكون فيه غنية لمن تأمله عن كل مايورثه لبساً في هذا الباب فقد ظهر أن الذي ادعاه ارسطوطاليس في هذا القياس هو على ما ادعاه وان أفلاطون لا يوجد له قول يصرح فيه بما يخالف قول ارسطو

ومما أشبه ذلك هو ما ادعوه على أفلاطون أنه يستعمل الضرب من القياس في الشكل الأول والثالث الذي المقدمة الصغرى منه سالبة وقد بين ارسطو مرة في انولوطيقا أنه غير منتج وقد تكلم المفسرون في هذا الشكل وحللوه وبينوا أمره ونحن أيضاً شرحنا في تفاسيرنا وبينا أن الذي أتى به أفلاطون في كتاب السياسة وكذلك ارسطوطاليس في كتاب السماء والعالم مما يوهمهم أنها سوالب ليست بسوالب لكنها موجبات معدولة مثل قوله السماء لاخفيف ولا ثقيل وكذلك سائر

ما أشبهها اذ الموضوعات فيها موجودة والموجبات المعدولة مهما وقعت في القياس بحيث لو وقعت هناك سوالب بسيطة كان الضرب غير منتج لا تمنع القياس من أن يكون منتجاً

ومن ذلك أيضاً ما أتى به ارسطوطاليس في الفصل الخامس من الكتاب باري هرمينياس وهو ان الموجبة التى المحمول فيها ضد من الاضداد فان سالبته أشد مضادة من الموجبة التى المحمول فيها ضد ذلك المحمول فان كثيراً من الناس ظنوا أن أفلاطون يخالفه فى هذا الرأي وأنه يري أن الموجبة التى المحمول فيها ضد المحمول فى الموجبة الأخرى أشد مضادة واحتجوا على ذلك بكثير من أقاويله السياسية والخلقية منها ما ذكره فى كتاب السياسة أن الأعدل متوسط بين الجور والعدل وهؤلاء فقد ذهب عليهم ما نحاه أفلاطون في كتاب السياسة وما نحاه ارسطوطاليس في بارى هرمينياس وذلك أن الغرضين المقصودين متباينان فان ارسطو انما بين معاندة الأقاويل وانها أشد وأتم معاندة والدليل على ذلك ما أورده من الحجج و بين أن من الأمور ما لا يوجد فيها مضادة البتة وليس شيء من الأمور الا ويوجد فيه سوالب معاندة له وأيضاً فان كان واجباً في غير ما ذكرنا أن يجري الأمر على هذا المثال فقد ترى أن ما قيل في ذلك صواب وذلك أنه قد يجب اما أن يكون اعتقاد النقيض هو الضد في كل موضع واما أن يكون في موضع من المواضع هذه الا أن الأشياء التى ليس يوجد فيها ضد أصلا فان الكذب فيها هو الضد المعاند للحق ومثال ذلك من ظن بانسان انه

ليس بانسان فقد ظن ظناً كاذباً فان كان هذان الاعتقادان هما الضدان فسائر الاعتقادات انما الضد فيهما هو اعتقاد النقيض وأما أفلاطون حيث بين أن الأعدل متوسط بين العدل والجور فانه انما قصد بيان المعاني السياسية ومراتبها لا معاندة الأقاويل فيها وقد ذكر ارسطو في نيقوماخيا الصغير في السياسة شبها بما بينه أفلاطون فقد تبين لمتأمل هذه الأقاويل والناظر فيها بعين النصفة أنه لا خلاف بين الرأيين ولا تباين بين الاعتقادين وبالجملة فليس يوجد الى الآن لأفلاطون أقاويل بين فيها المعاني المنطقية التي زعم كثير من الناس ان بينه وبين ارسطوطاليس فيها خلافاً وانما يحتجون على ما يزعمون ببعض أقاويله السياسية والخلقية والالهية حسب ما ذكرناه

ومن ذلك حال الابصار وكيفيته وما ينسب الى أفلاطون من أن رأيه مخالف لرأي ارسطو ان ارسطو يرى أن الابصار انما يكون بانفعال من البصر وأفلاطون يرى أن الابصار انما يكون بخروج شيء من البصر وملاقاته المبصر وقد أكثر المفسرون من الفريقين الخوض في هذا الباب وأوردوا من الحجج والشناعات والالزامات وحرفوا أقاويل الأئمة عن سننها المقصودة بها وتأولوا تأويلات اتسعت لهم معها الشناعات وجانبوا طريق الانصاف والحق وذلك أن أصحاب ارسطوطاليس لما سمعوا قول أصحاب أفلاطون في الإبصار وانه انما يكون بخروج شيء من البصر قالوا ان الخروج انما يكون للجسم وهذا الجسم الذي زعموا أنه يخرج من البصر اما أن يكون هواء أو ضوءاً أو ناراً وان

كان هواءً فان الهواء قد يوجد فيما بين البصر والُمبصَر فما الحاجة الى خروج هواء آخر وان كان ضياءً فان الضياء أيضاً قد يوجد في الهواء الذي بين البصر والُمبصَر فالضياء الخارج من البصر فضل لا يحتاج اليه وأيضاً فانه وان كان ضياء فلم احتيج معه الى الضياء الرا كد بين البصر والمبصر ولم لا يغنى هذا الضياء الخارج من البُصر عن الضياء الذى يحتاج اليه في الهواء ولم لايبصر في الظلمة ان كان الذي يخرج من البصر هوضياءوأيضاً ان قيل ان الضياء الذي يخرج من البصر يكون ضعيفاً فلم لا يقوى اذا اجتمعت أبصار كثيرة بالميل على النظر الى شيء واحد كما نرى ذلك من قوة الضوء عند اجتماع السرج الكثيرة وان كان ناراً فلم لا يحمى ولا يحرق مثل ما تفعله النار ولم لا ينطفي فى المياه كما تنطفي النار ولم ينفذ الى أسفل كما ينفذ الى فوق وليس من شأن النار أن تنفذ الى الأسفل وأيضاً ان قيل ان الذي يخرج من البصر شيء آخر غير هذه الاشياء فلم لا يتلاقى ولا يتصادم عند مقابلة المناظر فيمنع الناظرين المتقابلين عن الاداك النظري هذه وما أشبهها من الشناعات التي وقعت لهم عند تحريفهم لفظ الخروج عن مقصود القول وجريهم الى الخروج الذي يقال في الأجسام

ثم ان أصحاب أفلاطون لما سمعوا أقوال أصحاب ارسطوطاليس في الأبصار وانه انما يكون بالانفعال حرفوا هذه اللفظة بأن قالوا ان الانفعال لا يخلوا من تأثر واستحالة وتغير في الكيفية وهذا الفعال اما أن يكون فى العضو الباصر أو في الجسم المشف الذى بين البصر والمبصر

فان كان في العضو لزم أن تستحيل الحدقة في آن واحد بعينه من ألوان بلا نهاية وذلك محال اذ الاستحالة انما تكون لا محالة في زمان ومن شيء واحد بعينه الى شيء واحد بعينه محدود وان كان يحصل في بعضه دون بعض لزم أن تكون تلك الأجزاء مفصلة متميزة وليست كذلك وان كان ذلك الانفعال يلحق الجسم المشف أعني الهواء الذي بين البصر والمبصر لزم أن يكون الموضوع الواحد بالعدد قابلا للضدين في وقت واحد معاً وذلك محال هذه وما أشبهها من الشناعات التي أوردوها

ثم ان أصحاب ارسطو احتجوا على صحة ما ادعوه فقالوا لو لم تكن الألوان وما يقوم مقامها محمولة في الجسم المشف بالفعل لما أدرك البصر الكواكب والاشياء البعيدة جداً في لحظة بلا زمان فان الذي ينتقل لابد من أن يبلغ المسافة القريبة قبل بلوغه المسافة البعيدة ونحن نلحظ الكواكب مع بعد المسافة في الزمان الذي نلحظ فيه ما هو أقرب منها ولا يغادر ذلك شيئاً فظهر من هذه الجهة ان الهواء المشف يحمل ألوان المبصرات فتؤدي الى المبصر واحتج أصحاب أفلاطون على صحة ما ادعوه من أن شيئاً ينبث ويخرج من البصر الى المبصر فيلاقيه بأن المبصرات متى كانت متفاوتة بالمسافات أدركنا ما هو أقرب دون ما هو أبعد والعلة في ذلك أن الشيء الخارج من البصر يدرك بقوته ما يقرب منه ثم لا يزال يضعف فيكون ادراكه أقل وأقل حتى تفني قوته فلا يدرك ما هو بعيد عنه جداً البتة ومما يؤكد هذه الدعوى أنا متى مددنا أبصارنا الى مسافة بعيدة وأوقعناها على مبصر يتجلى بضوء

نار قريبة منه أدركنا ذلك المبصر وان كانت المسافة التى بيننا و بينـه مظلمة فلو كان الأمر على ماقاله ارسـطو وأصحابه لوجب أن يكون جميع المسافة التى بيننا وبين المبصر مضيئاً ليحمل الألوان فتؤدي الى البصر فلما وجدنا الجسم المتجلى من بعد مبصراً علمنا ان شيئاً خرج من البصر وامتد وقطع الظلمة و بلغ المبصر الذى تجلى بضوء ما أدركه ولو أن كلا الفريقين أرخوا أعينهم قليلا وتوسطوا النظر وقصـدوا الحق وهجروا طريق العصبية لعلموا أن الافلاطونيين انما أرادوا بلفظ الخروج معنى غير معنى خروج الجسم من المـكان

وانما اضطرهم الى اطلاق لفظ الخروج ضرورة العبارة وضـيق اللغة وعدم لفظ يدل على اثبات القوى من غير أن يخيل الخروج الذى للأجسام وان أصحاب ارسطوطاليس أيضاً أرادوا بلفظ الانفعال معنى غير معنى الانفعال الذى يكون في الـكيفية مع الاستحالة والتغير وظاهر أن الشيء الذى يشـبه بشيء ما تكون ذاته وأنيته غير المشبه به ومتى نظرنا بعين النصفة في هذا الأمر علمنا أن ههنا قوة واصلة بين البصر والمبصر وان من شنع على أصحاب أفلاطون في قولهم ان قوة ما تخرج من البصر فتلاقي المبصر فان قوله ان الهواء يحمل لون المبصر فيؤدي الى البصر ليلاقيه مماساً ليس بدون قولهم في الشـناعة فان كان مايلزم أقاويل أولئك في اثبات القوة وخروجها يلزم قول هؤلاء في حمـل الهواء الألوان وايدائها الى الأبصار فظاهر ان هذه واشباهها معان لطيفة دقيقة تنبه لها المتفلسفون و بحثوا عنها واضطرهم الامر الى العبارة

عنها بالألفاظ القريبة من تلك المعاني ولم يجدوا لها ألفاظاً موضوعة مفردة يعبر عنها حق العبارة من غير اشتراك يعرض فيها فلما كان ذلك كذلك وجد العائبون مقالا فقالو وأكثر مايقع من المخالفة انما يقع في أمثال هذه المعاني للأسباب التي ذكرناها وذلك لا يخلوا من أحد أمرين أما لتخلف المخالف وأما لمعاندته فأماذوالذهن الصحيح والرأي السديد والعقل الرصين المحكم الثابت اذا لم يتعمد التمويه أو تعصبا أو مغالبة فقلما يعتقد خلاف العالم واذا أطلق لفظاً على سبيل الضرورة عند بيان أمر غامض وايضاح معنى لطيف فلا يخلوا المتبصرله عن اشتباه توقعه الألفاظ المشتركة والمستعارة

ومن ذلك أيضاً أمر اخلاق النفس وظنهم بأن رأي ارسطو مخالف لرأى أفلاطون وذلك أن ارسطو يصرح فى كتاب نيقوماخيا أن الأخلاق كلها عادات تتغير وانه ليس شيء منها بالطبع وان الانسان يمكنه أن ينتقل من كل واحد منها الى غيره بالاعتياد والدربة وأفلاطون يصرح في كتاب السياسة وفي كتاب بوليطيا خاصة بأن الطبع يغلب العادة وان الكهول حيثما طبعوا على خلق مايعسر زواله عنهم وانهم متى قصدوا زوال ذلك الخلق عنهم ازدادوا فيه تمادياً ويؤتى على ذلك بمثال من الطريق اذا نبت فيه الدغل والحشيش والشجر معوجة متى قصد اخلاء الطريق منها أو ميل الشجر الى جانب آخر فانها اذا خليت سبيلها أخذت من الطريق أكثر مما كانت أخذت قبل ذلك وليس يشك أحد ممن يسمع هاتين المقالتين أن بين

الحكيمين في أمر الأخلاق خلافاً وليس الأمر في الحقيقة كما ظنوا وذلك ان ارسطو في كتابه المعروف بنيقوماخيا انما يتكلم على القوانين المدنية على ما بيناه في مواضع من شرحنا لذلك الكتاب ولو كان الأمر فيه أيضاً على ماقاله فرفوريوس وكثير ممن بعده من المفسرين أنه يتكلم على الأخلاق فان كلامه على القوانين الخلقية والكلام القانوني أبداً يكون كلياً ومطلقاً لا بحسب شيء آخر ومن البين أن كل خلق اذا نُظر اليه مطلقاً علم أنه ينتقل ويتغير ولو بعسر وليس شيء من الأخلاق ممتنعاً عن التغير والتنقل فان الطفل الذي نفسه تعد بالقوة ليس فيه شيء من الأخلاق بالفعل ولا من الصفات النفسانية وبالجملة فان ما كان فيه بالقوة ففيه تهيؤ لقبول الشيء وضده ومهما اكتسب أحد الضدين يمكن زواله عن ذلك الضد المكتسب الى ضده الى أن تنقص البنية ويلحقه نوع من الفساد مثل ما يعرض لموضوع الاعدام والملكات فيتغير بحيث لا يتعاقبان عليه وذلك نوع من الفساد وعدم التهيؤ فاذا كان ذلك كذلك فليس شيء من الأخلاق اذا نظر اليه مطلقاً بالطبع لا يمكن فيه التغير والتبدل

وأما أفلاطون فانه ينظر في أنواع السياسات وأيها أنفع وأيها أشد ضرراً فينظر في أحوال قابلي السياسات وفاعليها وأيها أسهل قبولا وأيها أعسر ولعمري أن من نشأ على خلق من الأخلاق واتفقت له تقويته يمكن بها من نفسه على خلق من الاخلاق فان زوال ذلك عنه يعسر جداً والعسر غير الممتنع وليس ينكر ارسطو أن بعض الناس يمكن فيه

التنقل من خلق الى خلق أسهل وفي بعضهم أعسر على ماصرح به في كتابه المعروف بنيقوماخيا الصغير فانه عد أسباب عسر التنقل من خلق الى خلق وأسباب السهولة كم هي وما هي وعلى أي جهة كل واحد من تلك الاسباب وما العلامات وما الموانع فمن تأمل تلك الأقاويل حق التأمل وأعطى كل شيء حقه عرف أن لاخلاف بين الحكيمين في الحقيقة وانما ذلك شيء يخيله الظاهر من الأقاويل عند ما ينظر في واحد واحد منها على انفراده من غير أن يتأمل المكان الذي فيه ذلك القول ومرتبة العلم الذي هو منه وههنا أصل عظيم الغناء في تصور العلوم وخصوصاً في أمثال هذه المواضع وهو انه كما ان المادة مهما كانت متصورة بصورة ما ثم حدثت فيها صورة أخرى صارت مع صورتها جميعاً مادة للصورة الثالثة الحادثة فيها كالخشب الذي له صورة يباين بها سائر الأجسام ثم يجعل منها ألواح ثم يجعل من الألواح سرير فان صورة السرير من حيث حدثت في الألواح الالواح مادة لها وفي الالواح التى هي مادة بالاضافة الي صورة السرير صور كثيرة مثل الصور اللوحية والصور الخشبية والصور النباتية وغيرها من الصور القديمة كذلك مهما كانت النفس المتخلقة ببعض الأخلاق ثم تكلفت اكتساب خلق جديد كان الاخلاق التى معها كالاشياء الطبيعية لها وهذه المكتسبة الجديدة اعتيادية ثم ان مرت على هذه ودامت على اكتساب خلق ثالث صارت تلك بمنزلة الطبيعية وذلك بالاضافة الى الى هذه الجديدة المكتسبة فمهما رأيت أفلاطون أو غيره يقول ان

من الاخلاق ماهي طبيعية ومنها ماهي مكتسبة فاعلم ما ذكرناه وتفهمه من فحوى كلامهم لئلا يشكل عليك الامر فتظن أن من الأخلاق ماهي طبيعية بالحقيقة لايمكن زوالها فان ذلك شنيع جداً ونفس اللفظ يناقض معناه اذا تؤمل فيه جداً

ومن ذلك أيضاً ان ارسطوطاليس قد أورد في كتاب البرهان شكا ان الذى يطلب علماً ما لايخلو من أحد الوجهين فانه اما أن يطلب مايجهله أو مايعلمه فان كان يطلب ما يجهله فكيف يوقن في تعلمه انه هو الذى كان يطلبه وان كان يطلب مايعلمه فطلبه علماً ثانياً فضل لايحتاج اليه ثم أحدث الكلام في ذلك الى أن قال ان الذى يطلب علم شيء من الأشياء انما يطلب في شيء آخر ماقد وجد في نفسه على التحصيل مثل ان المساواة وغير المساواة موجودتان في النفس والذى يطلب الخشبة هل هي مساوية انما يطلب مالها منها على التحصيل فاذا وجد أحدهما فكأنه يذكر ما كان موجوداً فى نفسه ثم ان كانت مساوية فبالمساواة وان كانت غير مساوية فبغير المساواة وأفلاطون بين في كتابه المعروف بفاذن ان التعلم تذكر وآتى على ذلك الحجج يحكيها عن سقراط فى مسائلاته ومجاوباته في أمر المساوي والمساواة وان والمساواة هي التى تكون في النفس وان المساوى مثل الخشبة أوغيرها مما تكون مساوية لغيرها متى أحس بها الانسان تذكر المساواة التى كانت في النفس فعلم ان هذا المساوي انما كان مساوياً بمساواة شبيهة بالتي في النفس وكذلك سائر ما يتعلم انما يتذكر مافي النفس والله أعلم

وقد ظن أكثر الناس من هذه الأقاويل ظنوناً مجاوزة عن الحد اما القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن فقد أفرطوا في تأويل هذه الأقاويل وحرفوها عن سننها وأحسنوا الظن بها الى أن أجروها مجري البراهين ولم يعلموا أن أفلاطون انما يحكي هذا عن سقراط على سبيل من يروم تصحيح أمر خفيّ بعلامات ودلائل والقياس بعلامات لا يكون برهاناً كما علمناه الحكيم ارسطو فى أنولوطيقا الأولى والثانية وأما الدافعون لها فقد أفرطوا أيضاً في التشنيع وزعموا أن ارسطو مخالف له في هذا الرأي وأغفلوا قوله في أول كتاب البرهان حيث ابتدأ فقال كل تعليم وكل تعلم فانما يكون عن معرفة متقدمة الوجود ثم قال بعد قليل وقد يتعلم الانسان بعض الاشياء وقد كان علمه من قبل قديماً و بعض الاشياء تعلمها يحصل من حيث تعلمها معا مثال ذلك جميع الأشياء الموجودة تحت الأشياء الكلية فليت شعري هل يغادر معنى هذا القول ماقاله أفلاطون شيئاً سوي أن العقل المستقيم والرأي السديد والميل الى الحق والانصاف معدوم في الأكثرين من الناس فمن تأمل حصول العلم وحصول المقدمات الأول وحال التعلم تأملا شافياً علم أنه لا يوجد بين رأيي الحكيمين في هذا المعنى خلاف ولا تباين ولا مخالفة ونحن نومئ الى طرف منه يسير بمقدار ما يتبين به هذا المعنى ليزول الشك الواقع فيه فنقول من البين الظاهر أن للطفل نفساً عالمة بالقوة ولها الحواس آلات الادراك وادراك الحواس انما يكون للجزئيات وعن الجزئيات تحصل الكليات والكليات هي

التجارب على الحقيقة غير أن من التجارب ما يحصل عن قصد وقد جرت العادة بين الجمهور بأن يسمى التي تحصل من الكليات عن قصد متقدمة التجارب فأما التي تحصل من الكليات للانسان لا عن قصد فاما أن لا يوجد لها اسم عند الجمهور لانهم لا يعنونه واما أن يوجد لها اسم عند العلماء فيسمونها أوائل المعارف ومبادئ البرهان وما أشبهها من الاسماء وقد بين ارسطوا في كتاب البرهان أن من فقد حساً ما فقدَ علماً ما فالمعارف انما تحصل في النفس بطريق الحس ولما كانت المعارف انما حصلت في النفس عن غير قصد أولا فأولا فلم يتذكر الانسان وقد حصل جزؤ وجزؤ منها فلذلك قد يتوهم أكثر الناس أنها لم تزل في النفس وأنها تعلم طريقاً غير الحس فاذا حصلت من هذه التجارب في النفس صارت النفس عاقلة اذ العقل ليس هو شيئاً غير التجارب ومهما كانت هذه التجارب أكثر كانت النفس أتم عقلا ثم ان الانسان مهما قصد معرفة شيء من الاشياء اشتاق الى الوقوف على حال من أحوال ذلك الشيء وتكلف الحلق ذلك الشيء فى حالته تلك بما تقدم معرفته وليس ذلك الا طلب ما هو موجود في نفسه من ذلك الشيء مثل أنه متى اشتاق الى معرفة شيء من الاشياء هل هو حي أم ليس بحي وقد تقدم فحصل في نفسه معني الحي ومعنى غير الحي فانه يطلب بذهنه أو بحسه أو بهما جميعاً أحد المعنيين فاذا صادفه سكن عنده واطمأن به والتذ بما زال عنه من أذى الحيرة والجهل وهذا ما قاله أفلاطون أن التعلم تذكر وأن التفكر هو

تكلف العلم والتذكر تكلف الذكر والطالب مشتاق متكلف فمهما وجد مهماً قصد معرفته طلب دلائل وعلامات ومعاني ما كان في نفسه قديماً فكأنه يتذكر عند ذلك كالناظر الى جسم يشبه بعض اعراضه بعض اعراض جسم آخر كان قد عرفه وغفل عنه فيتذكره بما أدركه من شبيهه وليس للعقل فعل يخص به دون الحس سوي ادراك جميع الاشياء والاضداد وتوهم أحوال الموجودات على غير ماهي عليه فان الحس يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعاً ومن حال الموجود المتفرق متفرقاً ومن حال الموجود القبيح قبيحاً ومن حال الموجود الجميل جميلا وكذلك سائرها وأما العقل فانه قد يدرك من حال كل موجود ماقد أدركه الحس وكذلك ضده فانه يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعاً ومتفرقاً معاً ومن حال الموجود المتفرق متفرقاً ومجتمعاً معاً وكذلك سائر ما أشبهها فان تأمل ما وضعناه على سبيل الايجاز بما قد بالغ الحكيم ارسطو في وصفه في آخر كتاب البرهان وفي كتاب النفس وقد شرحه المفسرون واستقصوا أمره علم أن الذي ذكره الحكيم في أول كتاب البرهان وحكيناه في هذا القول قريب مما قاله أفلاطون في كتاب فاذن الا أن بين الموضعين خلافاً وذلك أن الحكيم ارسطوا يذكر ذلك عند مايريد ايضاح أمر العلم والقياس وأما أفلاطون فانه يذكره عند ما يريد ايضاح أمر النفس ولذلك أشكل على أكثر من ينظر في أقاويلهما وفيما أوردناه كفاية لمن قصد سواء السبيل

﴿ في قدم العالم وحـدوثه ﴾ ومن ذلك أيضاً أمر قدم العالم وحدوثه وهل له صانع هو علته الفاعلية أم لا ومما يظن بارسطوطاليس أنه يري أن العالم قديم و بأفلاطون أنه يري أن العالم محـدث فأقول أن الذي دعي هؤلاء الى هذا الظن القبيح المستنكر بارسطوطاليس الحكيم هو ماقاله في كتاب طو بيقا انه قد توجد قضية واحدة بعينها يمكن أن يؤتى على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذائعة مثال ذلك هذا العالم قديم أم ليس بقديم •• وقد وجب الرد على هؤلاء المختلفين اما أولا فبأن مايؤتي به على سبيل المثال لا يجرى مجري الاعتقاد وأيضاً فان غرض ارسطو في كتاب طو بيقا ليس هو بيان أمر العالم لـكن غرضه أمر القياسات المركبة من المقدمات الذائعة وكان قد وجد أهل زمانه يتناظرون في أمر العالم هل هو قديم أم محدث كما كانوا يتناظرون في اللذة هل هي خير أم شر وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كل مسئلة بقياسات ذائعة وقد بين ارسطو في ذلك الـكتاب وفي غيره من كتبه أن المقدمة المشهورة لا يراعى فيها الصـدق والـكذب لان المشهور ربما كان كاذباً ولا يطرح في الجدل لـكذبه وربما كان صادقاً فيستعمل لشهرته في الجدل ولصدقه في البرهان فظاهر أنه لا يمكن أن ينسب اليه الاعتقاد بأن العالم قديم بهذا المثال الذي أتي به في هذا الكتاب

ومما دعاهم الى ذلك الظن أيضاً مايذكره في كتاب السماء والعالم أن الـكل ليس له بدوء زماني فيظنون عند ذلك أنه يقول بقدم العالم وليس الامر كذلك اذ قد تقدم فبيّن في ذلك الـكتاب وغيره من

الكتب الطبيعية والالهية ان الزمان انما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث وما يحدث عن الشئ لا يشتمل ذلك الشئ ومعنى قوله أن العالم ليس له بدؤ زمانى أنه لم يتكون أولا فأولا بأجزائه كما يتكون البيت مثلا أو الحيوان الذي يتكون أولا فأولا بأجزائه فان أجزاءه يتقدم بعضها بعضاً بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك فمحال أن يكون لحدوثه بدؤ زماني ويصح بذلك أنه انما يكون عن ابداع الباري جل جلاله اياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان

ومن نظر في أقاويله في الربوبية في الكتاب المعروف بأثولوجيا لم يشتبه عليه أمره في إثباته الصانع المبدع لهذا العالم فان الأمر فى تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى وهناك تبين أن الهيولى أبدعها الباري جل ثناؤه لا عن شيء وأنها تجسمت عن الباري سبحانه وعن ارادته ثم ترتبت وقد بين في السماع الطبيعي أن الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق وكذلك فى العالم جملته يقول في كتاب السماء والعالم ويستدل على ذلك بالنظام البديع الذي يوجد لاجزاء العالم بعضها مع بعض

وقد بين هناك أيضاً أمر العلل كم هي وأثبت الأسباب الفاعلة وقد بين هناك أيضاً أمر المكون والمحرك وأنه غير المتكون وغير المتحرك وكما أن أفلاطون بين في كتابه المعروف بطيماوس أن كل متكون فانما يكون عن علة مكونة له اضطراراً وان المتكون لا يكون علة لكون ذاته كذلك ارسطوطاليس بين في كتاب اثولوجيا أن الواحد موجود

في كل كثرة لأن كل كثرة لا يوجد فيها الواحد لا تتناهي أبداً البتة وبرهن على ذلك براهين واضحة مثل قوله أن كل واحد من أجزاء الكثير اما أن يكون واحداً واما أن لا يكون واحداً فان لم يكن واحداً لم يخل من أن يكون اما كثيراً واما لا شيء وان كان لاشيء لزم أن لايجتمع منها كثرة وان كان كثيراً فماالفرق بينه وبين الكثرة ؟ ويلزم أيضاً من ذلك ان مايتناهي أكثر مما لايتناهي ثم بين انمايوجد فيه الواحد من هذا العالم فهو لاواحد الا بجهة وجهة فاذا لم يكن في الحقيقة واحداً بل كان كل واحد فيه موجوداً كان الواحدُ غيره وهو غير الواحد.ثم بين أن الواحد الحق هو الذي أفاد سائر الموجودات الواحدية.ثم بين أن الكثير بعد الواحد لامحالة وأن الواحد تقدم الكثرة.ثم بين أن كل كثرة تقرب من الواحد الحق كان أول كل كثرة ممايبعد عنه وكذلك بالعكس.ثم يترقى بعدتقديمه هذهالمقدمات الى القول فى أجزاء العالم الجسمانية منها والروحانية ويبين بياناً شافياً أنها كلّها حدثت عن ابداع الباري لها وأنه عز وجل هو العلة الفاعلة الواحد الحق ومبدع كل شيء علي حسب ما بينه أفلاطون فى كتبه في الربوبية مثل طيماوس وبوليطيا وغير ذلك من سائر أقاويله وأيضاً فان حروف ارسطوطاليس فيما بعد الطبيعة انما يترقى فيها من الباري جل جلاله في حرف اللام ثم ينحرف راجعاً في بيان صحة ما تقدم من تلك المقدمات الى أن يسبق فيها وذلك مما لا يعلم أنه يسبقه اليه من قبله ولم يلحقه من بعده الى يومنا هذا فهل تظن بمن هذا سبيله أنه

يعتقد نفي الصانع وقدم العالم

ولامونيوس رسالة مفردة في ذكر أقاويل هذين الحكيمين في إثبات الصانع استغنينا لشهرتها عن أحضارنا اياها في هذا الموضع ولولا ان هذا الطريق الذي يسلكه في هذه المقالة هو الطريق الأوسط فمتى ماتنكبناه كنا كمن ينهي عن خلق ويأتي بمثله لأفرطنا في القول وبينا انه ليس لاحد من أهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرائق من العلم بحدوث العالم واثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع مالارسطوطاليس وقبله لافلاطون ولمن يسلك سبيلهما وذلك ان كل مايوجد من أقاويل العلماء من سائر المذاهب والنحل ليس يدل على التفصيل إلاّ على قدم الطبيعة وبقائها ومن أحب الوقوف على ذلك فلينظر في الكتب المصنفة في المبدآت والأخبار المروية فيها والآثار المحكية عن قدمائهم ليرى الأعاجيب عن قولهم بأنه كان في الاصل ماء فتحرك واجتمع زبد وانعقد منه الارض وارتفع منه الدخان وانتظم منه السماء ثم ما يقوله اليهود والمجوس وسائر الامم مما يدل جميعه على الاستحالات والتغاير التي هي اضداد الابداع وما يوجد لجميعهم مما سيؤول اليه أمر السموات والأرضين من طيها ولفها وطرحها في جهنم وتبديدها وما أشبه ذلك مما لا يدل شيء منه على التلاشي المحض ولولا ما أنقذ الله أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين ومن سلك سبيلهما ممن وضحوا أمر الابداع بحجج واضحة مقنعة وانه ايجاد الشيء لا عن الشيء وان كل ما يتكون من شيء مافانه يفسد لا محالة الى

ذلك الشئ والعالم مبدع من غير شيء فمآله الى غير شيء فيماشا كل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التى توجد كتبهما مملوة منها وخصوصاً مالهما في الربوبية وفي مبادئ الطبيعة لكان الناس في حيرة وليس غير أن لنا في هذا الباب طريقاً نسلكه يتبين به أمر تلك الأقاويل الشرعية وأنها على غاية السداد والصواب وهو أن الباري جل جلاله مدبر جميع العالم لا يعزبُ عنه مثقال حبة من خردل ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم على السبيل الذي بيناه في العناية من أن العناية الكلية شائعة في الجزئيات وان كل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوقف المواضع وأتقنها على ما يدل عليه كتب التشريحات ومنافع الاعضاء وما أشبهها من الاقاويل الطبيعية وكل أمر من الأمور التى بها قوامه موكول الى من يقوم بها ضرورة على غاية الاتقان والاحكام الى أن يترقى من الأجزاء الطبيعية الى البرهانيات والسياسيات والشرعيات والبرهانيات موكولة الى أصحاب الأذهان الصافية والعقول المستقيمة والسياسيات موكولة الى ذوي الأراء السديدة والشرعيات موكولة الى ذوي الالهامات الروحانية وأعم هذه كلها الشرعيات وألفاظها خارجة عن مقادير عقول المخاطبين ولذلك لا يؤاخذون بما لا يطيقون تصوره

فان من تصور في أمر المبدع الأول انه جسم وانه يفعل بحركة وزمان ثم لا يقدر بذهنه على تصور ما هو ألطف من ذلك وأليق به ومهما توهم أنه غير جسم وانه يفعل فعلا بلا حركة وزمان لا يثبت في

ذهنه معنى متصور البتة وان أجبر على ذلك زاده غياً وضلالاً وكان فيما يتصوره ويعتقده معذوراً مصيباً ثم يقدر بذهنه على أن يعلم انه غير جسم وان فعله بلا حركة غير أنه لا يقدر على تصور انه لا في مكان وان أجبر على ذلك وكلف تصوره تبلد فانه يترك على حاله ولا يساق الى غيرها وكذلك لا يقدر الجمهور على معرفة شيء يحدث لا عن شيء ويفسد لا الى شيء فلذلك ماقدخوطبوا بما قدروا على تصوره وادراكه وتفهمه لا يجوز أن ينسب شيء من ذلك فيما هو في موضعه الى الخطأ والوهي بل كل ذلك صواب مستقيم فطرق البراهين الحقيقية منشأها من عند الفلاسفة الذين مقدمهم هذان الحكيمان أعني أفلاطون وارسطوطاليس وأما طريق البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة النفع فنشأها من عند أصحاب الشرائع الذين عوضوا بالابداع الوحي والالهامات ومن كان هذا سبيله ومحله من ايضاح الحجج واقامة البراهين على وحدانية الصانع الحق وكان أقاويله فى كيفية الابداع وتلخيص معناه بأقاويل هذين الحكيمين فستنكر أن يظن بهما فساداً يعترى مايعتقدانه وان رأيهما مدخولا فيما يسلكانه

ومن ذلك الصور والمثل التي تنسب الي أفلاطون أنه يثبتهما وارسطو علي خلاف رأيه فيهما . وذلك ان أفلاطون فى كثير من أقاويله يومئ الى أن للموجودات صوراً مجردة في عالم الاله وربما يسميها المثل الالهية وانها لاتدثر ولا تفسد ولكنها باقية وان الذي يدثر ويفسد انما هي هذه الموجودات التي هي كائنة وارسطو ذكر في حروفه فيما بعد الطبيعة

كلاماً شنع فيه على القائلين بالمثل والصور التي يقال انهـا موجودة قائمة في عالم الاله غير فاسدة وبيّن ما يلزمها من الشناعات أنه يجب أن هناك خطوطاً وسطوحاً وافلاكا ثم توجد حركات من الافلاك والادوار وانه يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم الالحان وأصوات مؤتلفة وأصوات غير مؤتلفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة وأخر معوجة وأشياء حارة وأشياء باردة وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة وكليات وجزئيات ومواد وصور وشناعات أخر ينطق بها في تلك الأقاويل مما يطول بذكرها هذا القول وقد استغنينا لشهرتها عن الاعادة مثل مافعلنا بسائر الأقاويل حيث أومأنا اليها والى أماكنها وخلينا ذكرها بالنظر فيها والتأويل لها لمن يلتمسها من مواضعها فان الغرض المقصود من مقالتنا هذه إيضاح الطرق التى اذا سلكها طالب الحق لم يضل فيها وأمكنه الوقوف على حقيقة المراد بأقاويل هذين الحكيمين من أن ينحرف عن سواء السبيل الى ماتخيله الألفاظ المشكلة

وقد نجد أن ارسطو فى كتابه في الربوبيـة المعروف بأثولوجيا يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية فـلا تخلو هذه الأقاويل اذا أخذت على ظواهرها من احدي ثلاث حالات اما أن يكون بعضها مناقضاً بعضها واما أن يكون بعضها لارسطو وبعضها ليس له واما أن يكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها وان اختلف ظواهرها فتتطابق عند ذلك وتتفق •• فاما أن يظن بارسطو مع براعته وشدة يقظته وجلالة هذه المعانى عنده أعني الصور الروحانية

انه يناقض نفسه في علم واحد وهو العلم الربوبي فبعيد ومستنكر ..
واما أن بعضها لارسطو و بعضها ليس له فهو أبعد جداً اذ الكتب
الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه منحول فبقي أن
يكون لها تأويلات ومعان اذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة .. فنقول
أنه لما كان الباري جل جلاله بانّيته وذاته مبايناً لجميع ماسواه وذلك
لانه بمعنى أشرف وأفضل وأعلى بحيث لايناسبه في انّيته ولايشا كله
ولا يشابهه حقيقة ولا مجازاً ثم مع ذلك لم يكن بدٌّ من وصفه واطلاق
لفظ فيه من هذه الألفاظ المتواطئة عليه فان من الواجب الضروري
أن يعلم أن مع كل لفظة نقولها في شيء من أوصافه معنى بذاته بعيد
من المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى أشرف
وأعلى حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك أن وجوده لا كوجود
سائر ماهو دونه واذا قلنا أنه حيٌّ علمنا أنه حيٌّ بمعنى أشرف مما نعلمه
من الحي الذي هو دونه وكذلك الأمر في سائرها ومهما استحكم هذا
المعنى وتمكن من ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعيات سهل عليه
تصور مايقوله أفلاطون وارسطوطاليس ومن سلك سبيلهما فنرجع الآن
الى حيث فارقناه فنقول لما كان الله تعالى حياً موجوداً لهذا العالم
بجميع مافيه فواجب أن يكون عنده صور مايريد إيجاده في ذاته جل
الله من اشتباه

وأيضاً فان ذاته لما كانت باقية لا يجوز عليه التبدل والتغير فما
هو بحيزه أيضاً كذلك باق غير داثر ولا متغير ولو لم يكن للموجودات

صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد فما الذي كان يوجده وعلى أي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه أما علمت أن من نفي هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد لزمه أن يقول بأن مايوجده انما يوجده جزافاً وتنحساً وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته وهذا من أشنع الشناعات فعلى هذا المعنى ينبغي أن تعرف وتتصور أقاويل أولئك الحكماء فيما أثبتوه من الصور الالهية لا على انها اشباح قائمة في أماكن أُخَرَ خارجة عن هذا العالم فانها متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها كأمثال هذا العالم وقد بين الحكيم ارسطو ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في الطبيعيات وشرح المفسرون أقاويله بغاية الإيضاح وينبغي أن تتدبر هذا الطريق الذي ذكرناه مراراً كثيرة في الأقاويل الالهية فانه عظيم النفع وعليه المعول في جميع ذلك وفي اهماله الضرر الشديد وان تعلم مع ذلك أن الضرورة تدعو الى اطلاق الألفاظ الطبيعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعاني اللطيفة الشريفة العالية عن جميع الأوصاف المتباينة عن جميع الأمور الكيانية الموجودة بالوجود الطبيعي فانه ان قصد لاختراع ألفاظ أخر واستئناف وضع لغات سوى ما هي مستعملة لما كان يوجد السبيل الى ألفاظه ويتصور منها غير ما باشرته الحواس فلما كانت الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك إقتصرنا على ما يوجد من الألفاظ وأوجبنا على أنفسنا الإخطار بالبال ان المعاني الالهية التي يعبر عنها بهذه الالفاظ هي بنوع أشرف وعلى

غير ما تتخيله وتتصوره

ومما يجري هذا المجري أقاويل أفلاطون فى كتاب طيماوس من كتبه في أمر النفس والعقل وان لكل واحد منهما عالماً سوى عالم الآخر وان تلك العوالم متتالية بعضها أعلى و بعضها أسفل وسائر ماقال مما أشبه ذلك ومن الواجب أن نتصور منها شبه ما ذكرناه انه انما يريد بعالم العقل حيزه وكذلك بعالم النفس لا ان للعقل مكاناً وللنفس مكاناً وللباري تعالى مكاناً بعضها أعلى و بعضها أسفل كما يكون للاجسام فان ذلك مما يستنكره المبتدؤن بالتفلسف فكيف المرتاضون به وانما يريد بالأعلى والأسفل الفضيلة والشرف لا المكان السطحي وقوله عالم العقل انما هو علي ما يقال عالم الجهل وعالم العلم وعالم الغيب ويراد بذلك حيز كل واحد منها

وكذلك ما قاله من افاضة النفس على الطبيعة وافاضة العقل علي النفس انما أراد به افاضة العقل بالمعونة في حفظ الصور الكلية عند احساس النفس بمفصلاتها والتفصيل عند احساسها بمجتمعاتها وتحصيلاتها مايودعه اياها من الصور الداثرة الفاسدة وكذلك سائر ما يجري مجراها من معونة العقل للنفس •• واراد بافاضة النفس للطبيعة ماتفيدها من المعونة والانسياق نحو ما ينفعها مما به قوامها ومنه التذاذها والتلطف بها وسائر ما أشبه ذلك •• وأراد برجوع النفس الى عالمها عند الاطلاق من محبسها أن النفس ما دامت في هذا العالم فانها مضطرة الى مساعدة البدن الطبيعي الذي هو محلها كأنها تشتاق الى

الاستراحة فاذا رجعت الى ذاتها فكأنها قد أطلقت من محبس مؤذ الى حيزها الملائم المشاكل لها •• وعلي هذه الجهة ينبغي أن يقاس كل ماسوى ما ذكرناه من تلك الرموز فان تلك المعاني بدقتها ولطفها تمنعت عن العبارة عنها بغير تلك الجهة التي استعملها الحكيم أفلاطون ومن سلك سبيله وان العقل على ما بينه الحكيم ارسطو في كتبه في النفس وكذلك الاسكندر وغيره من الفلاسفة هو أشرف أجزاء النفس وانه هي بالفعل ناجزة وبه تعلم الالهيات ويعرف البارى جل ثناؤه فكأنه أقرب الموجودات اليه شرفاً ولطفاً وصفاءً لا مكاناً وموضعاً ثم تتلوه النفس لأنها كالمتوسطة بين العقل والطبيعة اذ لها حواس طبيعية فكأنها متحدة من أحد طرفيها بالعقل الذى هومتحد بالباري جل وعز على السبيل الذى ذكرناه ومن الطرف الآخر متحدة بالطبيعة وكانت الطبيعة تتلوها كائنة لا مكاناً فعلى هذا السبيل وعلى ما يشاكلها مما يعسر وصفها قولا ينبغي أن تعلم ما يقوله أفلاطون في أقاويله فانها مهما أجريت هذا المجرى زالت الظنون والشكوك التى تؤدي الى القول بأن بينه وبين ارسطو اختلافاً في هذا المعنى ألا ترى أن ارسطو حيث يريد أن يبين من أمر النفس والعقل والربوبية حالا كيف يجوز ويتشدق في القول ويخرج مخرج الألغاز على سبيل التشبيه

وذلك في كتابه المعروف بأثولوجيا حيث يقول أني ربما خلوت بنفسي كثيراً وخلعت بدني فصرت كأني جوهر مجرد بلا جسم

فأكون داخلا في ذاتي وراجعاً اليها وخارجاً من سائر الاشياء سواي فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما بقيت متعجباً فاعلم عند ذلك انى من العالم الشريف جزؤ صغير فاني لحيي فاعل فلما أيقنت بذلك ترقيت بذهني من ذلك العالم الى العالم الالهي فصرت كأنى هناك متعلق بها فعند ذلك يلمع لى من النور والبهاء مايكل الألسن عن وصفه والآذان عن سمعه فاذا استغشاني في ذلك النور وبلغت طاقتي ولم أقو على احتماله هبطت الى عالم الفكرة فاذا صرت الى عالم الفكرة حجبت عنى الفكرة ذلك النور وتذكرت عند ذلك أخي إبرقليطوس من حيث أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة بالصعود الى عالم العقل .. هذا فى كلام له طويل يجتهد فيه ويروم بيان هذه المعاني اللطيفة فيمنعه العقل الكياني عن ادراك ما عنده وإيضاحه

فمن أراد أن يقف على يسير ما أومؤا اليه فان الكثير منه عسير وبعيد فليلحظ ما ذكرناه بذهنه ولا يتبع الألفاظ متابعة تامة لعله يدرك بعض ما قصد بتلك الرموز والالغاز فانهم قد بالغوا واجتهدوا .. ومن بعدهم الى يومنا هذا ممن لم يكن قصدهم الحق بل كان كدهم العصبية وطلب العيوب فحرفوا وبدلوا ولم يقدروا مع الجهد والعناية والقصد التام على الكشف والايضاح فانا مع شدة العناية بذلك نعلم انا لم نبلغ من الواجب فيه الا أيسر اليسير لأن الأمر في نفسه صعب ممتنع جداً

ومما يظن بالحكيمين أفلاطون وارسطو انهما لا يريان ولا يعتقدان أمر المجازاة والثواب والعقاب وذلك وهم فاسد بهما فان ارسطو صرح بقوله أن المكافأة واجبة في الطبيعة ويقول فى رسالته التى كتبها الى والدة الاسكندر حين بلغها نعيه وجزعت عليه وعزمت على التشكك بنفسها وأول تلك الرسالة •• فاما شهود الله في أرضه التى هي الأنفس العالمة فقد تطابقت على أن الاسكندر العظيم من أفضل الأخيار الماضين وأما الآثار الممدوحة فقد رسمت له في عيون أماكن الارض وأطراف مساكن الأنفس بين مشارقها ومغاربها ولن يؤتي الله أحداً ما آتاه الاسكندر الا من اجتباء واختيار والخير من اختاره الله تعالى فمنهم من شهدت عليه دلائل الاختيار ومنهم من خفيت تلك فيه والاسكندر أشهر الماضين والحاضرين دلائل وأحسنهم ذكراً وأحمدهم حياة وأسلمهم وفاة ياوالدة اسكندر ان كنت متفقة على العظيم اسكندر فلا تكسبن مايبعدك عنه ولا تجلبي على نفسك ما يحول بينك وبينه حين الالتقاء في زمرة الاخيار وأحرصى على ما يقربك منه وأول ذلك توليتك بنفسك الطاهرة أمر القرابين في هيكل ديوس •• فهذا وما يتلوه من كلامه يدل دلالة واضحة على أنه كان يوجب المجازاة معتقداً

وأما أفلاطون فانه أودع آخر كتابه في السياسة القصة الناطقة بالبعث والنشور والحكم والعدل والميزان وتوفية الثواب والعقاب على الاعمال خيرها وشرها .

فمن تأمل ما ذكرناه من أقاويل هذين الحكيمين ثم لم يعرج علي العناد الصراح أغناه ذلك عن متابعة الظنون الفاسدة والأوهام المدخولة واكتساب الوزر بما ينسب الى هؤلاء الأفاضل مما هم منه براء وعنه بمعزل وعند هذا الكلام نختم القول فيما رمنا بيانه من الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وارسطوطاليس

والحمد لله حق حمده والصلاة على النبي محمد
خير خلقه وعلى الطاهرين من عشيرته
والطيبين من ذريته آمين

تم كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الالهي
وارسطوطاليس .. ويليه رسالة الابانة عن غرض
ارسطوطاليس في كتابه فيما بعد الطبيعة وأقسامه

بسم الله الرحمن الرحيم

مقالة شريفة للحكيم الفيلسوف المعلم الثاني أبي نصر محمد بن محمد ابن طرخان بن أوزلغ الفارابي في أغراض الحكيم فى كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف وهو تحقيق غرض ارسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة

قال .. قصدنا في هذه المقالة هو أن ندل على الغرض الذي يشتمل عليه كتاب ارسطوطاليس المعروف بما بعد الطبيعة وعلى الأقسام الاول التي هي له اذ كثير من الناس سبق الى وهمهم أن فحوى هذا الكتاب ومضمونه هو القول في الباري سبحانه وتعالى والعقل والنفس وسائر ما يناسبها وان علم مابعد الطبيعة وعلم التوحيد واحد بعينه فلذلك نجد أكثر الناظرين فيه يتحير ويضل اذ نجد أكثر الكلام فيه خالياً عن هذا الغرض بل لا نجد فيه كلاماً خاصاً بهذا الغرض الا الذي في المقالة الحادية عشر منه التي عليها علامة اللام .

ثم لا يوجد للقدماء كلام في شرح هذا الكتاب على وجهه كما هو لسائر الكتب بل ان وجد فلمقالة اللام للاسكندر غير تام ولثامسطيوس تاما وأما المقالات الأخر فاما انلم تشرح واما ان لم تبق الى زماننا على أنه قد يظن اذا نظر في كتب المتأخرين من المشائيين أن الاسكندر كان قد فسر الكتاب على التمام

ونحن نريد أن نشير الى الغرض الذى فيه والى الذي يشتمل عليه كل مقالة منه

فنقول ان العلوم منها جزئية ومنها كلية والعلوم الجزئية هي التي موضوعاتها بعض الموجودات أو بعض الموهومات ويختص نظرها باعراضها الخاصة لها مثل علم الطبيعة فانه ينظر في بعض الموجودات وهو الجسم من جهة ما يتحرك ويتغير ويسكن عن الحركة ومن جهة ماله مبادئ ذلك ولواحقه وعلم الهندسة ينظر في المقادير من جهة ماتقبل الكيفيات الخاصة بها والاضافات الواقعة فيها في مباديه ولواحقه ومن جهة ماهو كذلك وكذلك علم الحساب فى العدد وعلم الطب في الابدان الانسانية من جهة ماتصح وتمرض وغيرذلك من العلوم الجزئية وليس لشيء منها النظر فيما يعم جميع الموجودات

وأما العلم الكلي فهوالذي ينظر في الشيء العام لجميع الموجودات مثل الوجود والوحدة وفي أنواعه ولواحقه وفي الاشياء التى لا تعرض بالتخصيص لشيء شيء من موضوعات العلوم الجزئية مثل التقدم والتأخر والقوة والفعل والتام والناقص ومايجري مجرى هذه وفي المبدأ المشترك لجميع الموجودات وهو الشيء الذي ينبغي أن يسمى باسم الله جل جلاله وينبغي أن يكون العلم الكلي علماً واحداً فانه لو كان علمان كليان لكان لكل واحد منهما موضوع خاص والعلم الذي له موضوع خاص وليس يشتمل على موضوع علم آخر هوعلم جزئي فكلا العلمين جزئيان وهذا خلف فاذاً العلم الكلي واحد فينبغي أن يكون العلم الالهي

داخلا في هـذا العلم لأن الله مبدأ للموجود المطلق لا لموجود دون موجود فالقسم الذي يشتمل منه على اعطاء مبـدأ الموجود ينبغي أن يكون هو العلم الالهي لأن هذه المعاني ليست خاصة بالطبيعيات بل هي أعلى من الطبيعيات عموماً فهذا العـلم أعلى من علم الطبيعة و بعد علم الطبيعة فلهذا واجب أن يسمى علم ما بعد الطبيعة ٠٠ والعلم التعاليمي وان كان أعلى من علم الطبيعة إذ كانت موضوعاته متجردة عن المواد فليس ينبغي أن يسمى علم ما بعد الطبيعة لأن تجرد موضوعاته عن المواد وهمي لا وجودي وأما في الوجود فليس لهـا وجود الا في الأمور الطبيعية ٠٠ وأما موضوعات هذا العلم فمنها ما ليس لها وجود البتة في الطبيعيات لا وهمي ولا حقيقي وليس انما جردها الوهم عن الطبيعيات فقط بل وجودها وطبيعتها مجردة ٠٠ ومنها ما يوجـد في الطبيعيات وان كان يتوهم مجرداً عنها ولكن ليس يوجد فيها بذاتها بحيث لا يتعرى عنها وجودها ويكون أموراً قوامها بالطبيعيات بل يوجد للطبيعيات ولغير الطبيعيات من الأمور المفارقة بالحقيقـة أو المفارقة بالوهم فاذاً العلم المستحق بأن يسمى بهذا الاسم هو هذا العلم فهو اذاً وحـده دون سائر العلوم علم ما بعد الطبيعة ٠٠ والموضوع الأول لهذا العلم هو الوجود المطلق وما يساويه في العموم وهو الواحد ولكنه لما كان علم المتقابلات واحداً ففي هذا العلم أيضاً النظر في العدم والكثرة ٠٠ ثم بعد هذه الموضوعات وتحقيقها ينظر في الاشياء التي تقوم منها مقـام الأنواع كالمقولات العشر للموجود وأنواع الواحد كالواحد بالشخص والواحد

بالنوع والواحد بالجنس والواحد بالمناسبة وأقسام كل واحد من هـذه وكذلك فى أنواع العدم والـكثير ثم في لواحق الموجود كالقوة والفعل والتمام والنقصان والعلة والمعلول ولواحق الواحدة كالهوية والتشابه والتساوي والموافقة والموازاة والمناسبة وغيرذلك ولواحق العدم والكثير ٠٠ثم في مبادئ كل واحدمن هذه يتشعب ذلك وينقسم الى أن يبلغ موضوعات العلوم الجزئية وينتهي هذا العلم وتتبين فيه مبادئ جميع العلوم الجزئية وحدود موضوعاتها فهذه جمع الاشياء التي نبحث عنها فى هذا العلم

المقالة الاولى من هذا الـكتاب تشتمل على شبه الصدر والخطبة للـكتاب في ابانة أن أقسام العلل كلها تنتهي الى علة أولى

المقالة الثانية تشتمل على تعديد مسائل عويصة في هذه المعاني وابانة وجه التعويص فيها واقامة الحجج المتقابلة عليها ليكون للذهن تنبيه على نحو الطلب

المقالة الثالثة تشتمل على تعديد موضوعات هذا العلم وهي المعانى التى ينظر فيها وفي الاعراض الخاصة به وهي التى عددناها

المقالة الرابعة تشتمل على تفصيل ما يدل عليه بكل واحـد من الألفاظ الدالة على موضوعات هذا العـلم وأنواع موضوعاته ولواحقها بالتواطئ كانت أو بالتشكيك أو بالاشتراك الحقيقي

المقالة الخامسة تشتمل على ابانة الفصول الذاتية بين العلوم النظرية الثلاثة التي هي الطبيعية والرياضية والالهية وأنها ثلاثة فقط وتعريف أمر العلم الالهي أنه داخل في هذا العلم بل هو هذا العلم بوجه ما فان

له النظر في الهوية التي تقال بالذات لا في الهوية التي تقال بالعرض وانها كيف تشارك الجدل وصناعة المغالطين

المقالة السادسة تشتمل على تحقيق القول في الهوية التي تقال بالذات ولا سيما في الجوهرية وتفصيل أقسام الجوهر وانها هيولى وصورة ومركب وان الحد الحقيقي ان كان للموجودات فلأي الموجودات فان كان للجوهر فلأي الجواهر وكيف تحد بالمركبات وأي الأجزاء توجد في الحدود وأي الصور يفارق وأيها لا يفارق وأن لا وجود للمثل

المقالة السابعة تشتمل على جوامع هذه المقالة واتمام القول في الصور الأفلاطونية وغناء المتكونات عنها في التكون وتحقيق القول في حدود المفارقات اذا وجدت وان حدودها ذواتها

المقالة الثامنة في القوة والفعل وفي تقدم المتقدم منهما

المقالة التاسعة في الواحد والكثير والغير والخلاف والضد

المقالة العاشرة في تمييز ما بين مبادئ هذا العلم وعوارضه

المقالة الحادية عشر في مبدأ الجواهر والوجود كله واثبات هويته وانه عالم بالذات حق الذات وفي الموجودات المفارقة التي بعده وفي كيفية ترتيب وجود الموجودات عنه

المقالة الثانية عشر في مبادئ الطبيعيات والتعليميات

هذه هي الابانة عن غرض هذا الكتاب وعن أقسامه

تم مقالة الابانة عن عرض ارسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة .. ويليه مقالة فى معانى العقل

بسم الله الرحمن الرحيم

مقالة فى معانى العقل للمعلم الثانى الفارابى

اسم العقل يقال على أشياء كثيرة .. الأول الشيء الذى به يقول الجمهور في الانسان أنه عاقل .. الثانى العقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا مما يوجبه العقل وينفيه العقل .. والثالث العقل الذى يذكره ارسطوطاليس فى كتاب البرهان .. والرابع العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق .. والخامس العقل الذي يذكره في كتاب النفس .. والسادس العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة

(١) أما العقل الذي يقول به الجمهور في الانسان أنه عاقل فان مرجع ما يعنون به هو الى التعقل وذلك انهم ربما قالوا في مثل معونة أنه كان عاقلا وربما امتنعوا أن يسموه عاقلا ويقولون أن العاقل محتاج الى دين والدين عندهم هو الذي يظنون أنه هو الفضيلة وهؤلاء انما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر ويمتنعون أن يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الروية في استنباط ما هو شر بل يسمونه ماكراً أو داهياً واشباه هذه الاسماء .. وجودة الروية في استنباط ماهو في الحقيقة خير

ليفعل وفي استنباط ما هو شر ليجتنب هو تعقل فهؤلاء انما يعنون بالعقل المعنى الكلي مايعنيه ارسطاطاليس بالتعقل وأما من سمى معونة عاقلا فانه أراد به جودة الروية في استنباط ماينبغي أن يؤثر أو يجتنب على الاطلاق وهؤلاء متى وقفوا في أمر معونة أو امثاله بأن يراجعوا فيمن هو عاقل عندهم هل يسمون بهذا الاسم من كان شريراً وكان يستعمل جودة رويته فيما هو عندهم شر توقفوا وامتنعوا من تسميته عاقلا فاذا سئلوا عمن يستعمل جودة رويته في فعل الشر هل يسمى داهياً أو ماكراً أوما أشبه هذه الاسماء لم يمنعوه هذا الاسم فمن قول هؤلاء يلزم أيضاً أن يكون العاقل انما يكون عاقلا مع جودة رويته اذا كان فاضلا يستعمل جودة رويته في الافعال الفضيلة لتفعل وفي الافعال الرذيلة لتجتنب وهذا هو المتعقل فالجمهور لما كانوا فيما يعنونه بهذا الاسم طائفتين ٠٠ طائفة تعطي من قبل نفسها أن العاقل ليس يكون عاقلا مالم يكن له دين وان الشرير وان بلغ في جودة الروية في استنباط الشرور مابلغ لم يسموه عاقلا ٠٠ والطائفة الاخرى التي تسمى الانسان لجودة رويته فيماينبغي أن يفعل بالجملة عاقلا فانها متى روجعت فيمن هو شرير وله جودة روية فيما ينبغي أن يفعل من شر هل يسمونه عاقلا توقفوا وامتنعوا صار مرجع الجمهور بأسرهم فما يعنونه بالعاقل الى معني المتعقل ومعنى التعقل عند ارسطوطاليس هو جودة الروية في استنباط ما ينبغي أن يفعل من أفعال الفضيلة في حين مايفعل وعارضه واذا كان مع ذلك فاضلا

(٢) وأما العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون في الشيء هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل فانما يعنون به المشهور في بادي الرأي عند الجميع فان بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه العقل وأنت تبين ذلك متى استقريت شيئاً شيئاً مما يتخاطبون فيه وبه أو مما يكتبونه في كتبهم ويستعملون فيه هذه اللفظة

(٣) وأما العقل الذي يذكره ارسطوطاليس في كتاب البرهان فانه انما يعنى به قوة النفس التى بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلا ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع أو من صباه ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت فان هذه القوة جزؤ ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل أصلا واليقين بالمقدمات التى صفتها الصفة التي ذكرناها وتلك المقدمات هي مباديء العلوم النظرية

(٤) وأما العقل الذى يذكره في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق فانه يريد به جزؤ النفس الذي يحصل بالمواظبة على اعتياد شيء مما هو في جنس جنس من الأمور وعلى طول تجربة شيء شيء مما هو في جنس من الامور على طول الزمان اليقين بقضايا ومقدمات في الامور الارادية التى شأنها أن تؤثر أو تجتنب فان ذلك الجزء من النفس سماه العقل في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق والقضايا التي تحصل للانسان بهذا الوجه وفي ذلك الجزء من أجزاء النفس هي

مبادي المتعقل والداهي فيما سبيله أن يستنبط من الامور الارادية التي من شأنها أن تؤثر أو تجتنب •• ونسبة هذه القضايا الى ما يستنبط بالتعقل كنسبة تلك القضايا الأول التي هي مذكورة في كتاب البرهان الى ما يستنبط بها وكما أن تلك المبادي لاصحاب العلوم النظرية يستنبطون بها ما شأنه من الامور النظرية أن يعلم ولا يفعل كذلك هذه المبادى للمتعقل والداعي فيما شأنه ان يستنبط من الأمور الارادية العملية•• وهذا العقل المذكور في المقالة السادسة من كتاب الاخلاق يتزايد مع الانسان طول عمره فتتمكن فيه تلك القضايا وينضاف اليها في كل زمان قضايا لم تكن عنده فيما تقدم قبل ويتفاضل الناس في هذا الجزء من النفس الذي سماه عقلا تفاضلا متفاوتاً •• ومن تكاملت فيه هذه القضايا في جنس ما من الامور صار ذا رأي في ذلك الجنس ومعنى ذي الرأي هو الذي اذا أشار بشيء ما قبل رأيه ذلك من غير أن يطالب بالبرهان عليه ولا يراجع وتكون مشوراته مقبولة وان لم يقم على شيء منها برهاناً ولذلك قلما يصير الانسان بهذه الصفة الا اذا شاخ لاجل حاجة هذا الجزء من النفس الى طول التجارب الذي ليس يكون الا في طول الزمان ولان يتمكن فيه من تلك القضايا •• والمتكلمون يظنون بالعقل الذى يرددونه فيما بينهم انه هو العقل الذى ذكره ارسطوطاليس في كتاب البرهان ونحو هذا يؤمون ولكنك اذا استقريت ما يستعملونه من المقدمات الأول تجدها كلها مقدمات مأخوذة من بادئ الرأى المشترك فلذلك صاروا يؤمون شيئاً

ويستعملون غيره

(٥) أما العقل الذي يذكره ارسطوطاليس في كتاب النفس فانه جعله على أربعة أنحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعّال .. فالعقل الذي هو بالقوة هو نفس ما أو جزء نفس أو قوة من قوى النفس أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها وتلك الصور المنتزعة عن المواد ليست منتزعة عن موادها التي فيها وجودها الا أن تصير صوراً فى هذه الذات وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صوراً في هذه الذات هي المعقولات .. ويشتق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات التى انتزعت صور الموجودات فصارت صوراً لها وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور الا أنك اذا توهمت مادة ما جسمانية مثل شمعة ما فانتقش فيها نقش فصار ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها وعمقها واحتوت تلك الصورة على المادة باسرها حتى صارت المادة بجملتها كما هي بأسرها هي تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة قرّب وهمك من تفهم معنى حصول صور الاشياء فى تلك الذات التى تشبه مادة وموضوعاً لتلك الصورة وتفارق سائر المواد الجسمانية بأن المواد الجسمانية انما تقبل الصور في سطوحها فقط دون أعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة والصور التى فيها ماهية منحازة بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش والخلقة التي تخلق بها شمعة

ما مكعبة أو مدورة فتغوص تلك الخلقة فيها وتشيع وتحتوي على طولها وعرضها وعمقها بأسرها فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها من غير أن يكون لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة فعلى هذا المثال ينبغي أن تفهم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي سماها ارسطوطاليس في كتاب النفس عقــلا بالقوة فهي مادامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة

فاذا حصلت فيهــا صور الموجودات على المثال الذي ذكرناه صارت تلك الذات عقلا بالفعل فهذا معنى العقل بالفــعل .. فاذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت من قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة فهي اذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بأن حصلت صوراً لتلك الذات وتلك الذات انما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفــعل معقولات فانها معقولات بالفعل وانها عقل بالفعل شيء واحد بعينه .. ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس هو شيء غير أن المعقولات صارت صوراً لها على أنها صارت هي بعينها تلك الصور فاذاً معنى انهــا عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل على معنى واحد بعينه

والمعقولات التي كانت بالقوة معقولات فهي من قبل أن تصير معقولات بالفعل هي صور في مواد هي من خارج النفس واذا حصلت معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفــعل هو وجودها من حيث هي صور في مواد فوجودها في نفسها ليس وجودها

من حيث هي معقولات بالفعل ووجودها في نفسها هو تابع لسائر ما يقترن بها فهي مرة أين ومرة متى ومرة ذات وضع واحياناً هي كم واحياناً هي مكيفة بكيفيات جسمانية واحياناً تفعل واحياناً تنفعل واذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الأخر فصار وجودها وجوداً آخر ليس ذلك الوجود اذ صارت هذه المقولات أو كثير منها يفهم معانيها فيها على انحاء غير تلك الانحاء مثال ذلك الأين المفهوم فيها فانك اذا تأملت معنى الأين فيها اما أن لاتجد فيها شيئاً من معاني الأين أصلا واما أن تجعل اسم الأين بفهمك فيها معنى آخر وذلك المعنى على نحو آخر

فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ أحد موجودات العالم وعدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات .. وشأن الموجودات كلها أن تعقل وتحصل صوراً لتلك الذات فاذا كان كذلك لم يمتنع أن تكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل وهي عقل بالفعل أن تعقل أيضاً فيكون الذي يعقل حينئذ ليس هو شيئاً غير الذي هو بالفعل عقل لكن الذي هو بالفعل عقل لاجل أن معقولا ما قد صار صورة له وقد يكون عقلا بالفعل بالاضافة الى تلك الصورة فقط و بالقوة بالاضافة الى معقول آخر لم يحصل له بعد بالفعل فاذا حصل له المعقول الثاني صار عقلا بالفعل بالمعقول الأول و بالمعقول الثاني .. اما اذا حصل عقلا بالفعل بالاضافة الى المعقولات كلها وصار أحد الموجودات بأن صار هو المعقولات بالفعل فانه متى عقل الموجود

الذي هو عقل بالفعل لم يعقل موجوداً خارجاً عن ذاته بل انما يعقل ذاته وَبَيِّنٌ انه اذا عقل ذاته من حيث ذاته عقل بالفعل لم يحصل له بما عقل من ذاته شيء موجود وجوده في ذاته غير وجوده وهو معقول بالفعل بل يكون قد عقل من ذاته موجوداً ما وجوده وهو معقول هو وجوده فى ذاته فاذاً تصير هذه الذات معقولة بالفعل وان لم تكن فيما قبل أن تعقل معقولة بالقوة بل كانت معقولة بالفعل الا انها عقلت بالفعل على أن وجودها في نفسها عقل بالفعل ومعقول بالفعل على خلاف ما عقلت هذه الاشياء بأعيانها أولا فانها عقلت أولا على انها انتزعت عن موادها التى كان فيها وجودها وعلى أنها كانت معقولات بالقوة وعقلت ثانياً ووجودها ليس ذلك الوجود المتقدم بل وجودها مفارق لموادها على أنها صور لا فى موادها وعلى أنها معقولات بالفعل ..

فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل صار العقل الذي كنا نقول أولا انه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد فاذا كانت ههنا موجودات هي صور لا في مواد ولم تكن قط صوراً في مواد فان تلك اذا عقلت صارت موجودة وهي معقولة الوجود الذي كان لها من قبل أن تعقل فان قولنا أن يعقل الشيء أولا هو أن تنتزع الصور التى في المواد عن موادها وتصير لها وجود آخر غير وجودها الأول

فاذا كانت ههنا أشياء هي صور لا مواد لها لم تحتج تلك الذات الى أن تنتزعها عن مواد أصلا بل تصادفها منتزعة فتعقلها على مثال ما

تصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات لا في موادها فتعقلها فيصير وجودها من حيث هي معقولة عقلا ثانياً هو وجودها الذي كان لها من قبل أن تعقل بهذا العقل وهذا بعينه ينبغي أن يفهم في التي هي صور لا في موادها اذا عقلت كان وجودها في أنفسها هو وجودها وهي معقولة لنا فالقول في الذي هو منا بالفعل عقل والذي هو فينا بالفعل عقل هو القول بعينه في تلك الصور التي ليست في موادها ولا كانت فيها أصلا فان الوجه الذي به نقول فيما هو فينا بالفعل عقل انه فينا فعلى ذلك المثال ينبغي أن يقال في تلك الصور انها في العالم .. وتلك الصور انما يمكن أن تعقل على التمام بعد أن تحصل المعقولات كلها معقولات بالفعل أو جلها ويحصل العقل المستفاد فحينئذ تحصل تلك الصور معقولة فتصير كلها صوراً للعقل من حيث هو عقل مستفاد والعقل المستفاد شبيه بموضوع لتلك ويكون العقل المستفاد شبيهاً بالصورة للعقل الذي بالفعل والعقل الذي بالفعل شبيه بموضوع ومادة للعقل المستفاد والعقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات فتلك الذات شبيه مادة .. فعند ذلك تبتدئ الصور في الانحطاط الى الصور الجسمانية الهيولانية ومن قبل ذلك كانت ترتقي قليلا قليلا الى أن تفارق المواد شيئاً شيئاً وقليلا قليلا بأنحاء من المفارقة متفاضلة فان كانت الصور التي لا في مادة أصلا ولم تكن ولا تكون في مادة أصلا متفاضلة في الكمال والمفارقة كان لها ترتيب ما في الوجود وان ما كان أكملها على هذا الطريق صورة لما هو أنقص الى أن تنتهي الى ما هو أنقص وهو العقل المستفاد

ثم لا تزال تنحط حتى تبلغ الى تلك الذات والى مادونها من القوى النفسانية ثم من بعد ذلك الى الطبيعة ثم لا تزال تنحط الى أن تبلغ الى صور الاسطقسات التى هي أخس الصور في الوجود وموضوعها أخس الموضوعات وهي المادة الأولى فاذا ارتقت من المادة الأولى رتبة رتبة فانما ترتقي الى الطبيعة التي هي صور جسمانية في مواد هيولانية الى أن ترتقي الى تلك الذات ثم الى مافوق ذلك حتى اذا انتهى الى العقل المستفاد انتهى الى ماهو شبيه بالنجوم والحد الذي اليه تنتهي الاشياء التي تنسب الى الهيولى والمادة واذا ارتقى منه وانما يرتقى الى أول رتبة الموجودات المفارقة وأول رتبته رتبة العقل الفعال

(٦) وأما العقل الفعال الذي ذكره ارسطوطاليس في المقالة الثالثة من كتاب النفس هو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلا وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد. وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلا بالقوة وجعل المعقولات التى كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل ونسبة العقل الفعال الى العقل الذى بالقوة كنسبة الشمس الى العين التى هي بصر بالقوة ما دامت في الظلمة ومعنى الظلمة هو الاشفاف بالقوة وعدم الاشفاف بالفعل ومعنى الاشفاف هو الاستنارة عن محاذاة منير. فاذا حصل الضوء في البصر وفي الهواء وما جانسه صار البصر بما حصل فيه من الضوء بصيراً بالفعل وصارت الألوان مرئية بالفعل بل نقول إن البصر ليس انما صار بصيراً بالفعل بأن حصل فيه الضوء والاشفاف بالفعل بل لأنه اذا

حصل له الاشفاف بالفعل حصلت فيه صور المرئيات وبحصول صور المرئيات في البصر صار بصيراً بالفعل • ولانه توصل قبل ذلك بشعاع الشمس أو غيره الى أن صار مشفاً بالفعل وصار الهواء المماس له أيضاً مشفا بالفعل صار حينئذ ما هو مرئي بالقوة مرئياً بالفعل • فالمبدأ الذي به صار البصر بصيراً بالفعل بعد أن كان بصيراً بالقوة وصارت المبصرات التى كانت مبصرات بالقوة مبصرات بالفعل الاشفاف الذي حصل في البصر عن الشمس •• فعلى هذا المثال يحصل في تلك الذات التي هي عقل بالقوة شيء ما منزلته منه منزلة الاشفاف بالفعل من البصر وذلك الشيء يعطيه اياه العقل الفعال فيصير مبدأ به تصير المعقولات التي كانت بالقوة معقولات له بالفعل وكما أن الشمس هي التي تجعل للعين بصيراً بالفعل والمبصرات مبصرات بالفعل بما تعطيها من الضياء كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذى بالقوة عقلا بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل •• والعقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد وصور الموجودات هي فيه لم تزل ولا تزال الا أن وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذى هي موجودة عليه في العقل الذي هو بالفعل وذلك أن الأخس في العقل الذي بالفعل كثيراً ما يترتب فيكون أقدم من الاشرف من قبل أن نرقينا نحن الى الاشياء التي هي أكمل وجوداً وكثيراً ما يكون من الاشياء التى هي أنقص وجوداً على ما تبين في كتاب البرهان اذ كنا انما نترقى عن الأعرف عندنا الى ماهو مجهول وما هو أكمل

وجوداً في نفسه هو أجهل عندنا أعني أن جهلنا به أشد فلذلك نضطر الى أن يكون ترتيب الموجودات في العقل الذى بالفعل على عكس ما عليه الأمر في العقل الفعال والعقل الفعال يعقل أولا من الموجودات الأكمل فالأكمل فان الصور التى هي اليوم في مواد هي في العقل الفعال صور منتزعة لا انها كانت موجودة فى مواد فانتزعت بل لم تزل تلك الصور فيه وانما أحدث فى أمر المادة الأولى وسائر المواد بأن أعطيت الصور التى في العقل الفعال والموجودات التي قصد إيجادها قصداً أولا فيما لدينا وهي تلك الصور غير أنها لما لم يكن إيجادها هنا الا في المواد كونت هذه المواد وهذه الصور في العقل الفعال غير منقسمة وهي في المادة منقسمة وليس يستنكر أن يكون العقل الفعال هو غير منقسم أو يكون ذاته أشياء غير منقسمة يعطى المادة اشباه ما في جوهره فلا تقبله المادة الا منقسما وهذا قد بينه ارسطوطاليس في كتاب النفس أيضاً .. تمت المقالة والحمد لواهب الخير والعاصم عن الضلالة

تم مقالة العقل .. ويليها الرسالة الرابعة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

الرسالة الرابعة لأبي نصر الفارابي

فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة

بسم الله الرحمن الرحيم

قال أبو نصر الفارابي ٠٠ الاشياء التي يحتاج الى تعلمها ومعرفتها قبل تعلم الفلسفة التي أخذت عن ارسطو فهي تسعة أشياء

الأول منها أسماء الفرق التي كانت في الفلسفة ٠٠ والثاني معرفة غرضه في كل واحد من كتبه ٠٠ والثالث المعرفة بالعلم الذي ينبغي أن يبدأ به في تعلم الفلسفة ٠٠ والرابع معرفة الغاية التي يقصد اليها تعلم الفلسفة ٠٠ والخامس معرفة السبيل التي يسلكها من أراد الفلسفة ٠٠ والسادس المعرفة بنوع كلام ارسطو كيف يستعمله في كل واحد من كتبه ٠٠ والسابع معرفة السبب الذي دعا ارسطو الى استعمال الإغماض في كتبه ٠٠ والثامن معرفة الحال التي يجب أن يكون عليها الرجل الذي يوجد عنده علم الفلسفة ٠٠ والتاسع الاشياء التي يحتاج اليها من أراد تعلم كتب ارسطو

(١) فاما أسماء الفرق التي كانت في الفلسفة فمشتقة من سبعة اشياء ٠٠ أحدها من اسم الرجل المعلم للفلسفة ٠٠ والثاني من اسم البلد الذي كان مبدأ ذلك المعلم ٠٠ والثالث من اسم الموضع الذي كان يعلم فيه

•• والرابع من التدبير الذي كان يتدبر به •• والخامس من الاراء التي كان يراها أصحابهـا في علم الفلسفة •• والسادس من الأراء التى كان يراها أهلها في الغاية التى يقصد اليها في تعلم الفلسفة •• والسابع من الأفعال التى كانت تظهر عنه في تعلم الفلسفة

فأما الفرقة التى سميت من اسم الرجل المعلم للفلسفة ففرقة أصحاب فوثاغورس •• وأما الفرقة المسماة من اسم البلد الذي كان منه الفيلسوف ففرقة أصحاب ارسطيفوس الذى من أهل قورينا •• وأما الفرقة المسماة من اسم الموضع الذي كان يعلم فيـه الفلسفة ففرقة أصحاب كروسيفس وهم أصحاب الرواق وانما سموا بذلك لأن تعلمهم كان في رواق هيكل آثينه •• وأما الفرقة التى سميت من تدبير أصحابها وأخلاقهم ففرقة أصحاب ديوجانس ويعرفون بالكلاب لانهم كانوا يرون اطراح الفرائض المفترضة في المدن على الناس ومحبة أقاربهم واخوانهم وبغضة غيرهم من سائر الناس وانما يوجد هذا الخلق الكلاب فقط •• وأما الفرقة المسماة من الاراء التى كانت يراها أصحابها فى الفلسفة فهي الفرقة التى تنسب الى فورُن وأصحابه وتسمي المانعـة لأنهم يرون منع الناس من العلم •• وأما الفرقة التي سميت من الاراء التى كان يراها أهلها في الغاية التى يقصد اليها في تعـلم الفلسفة فهي الفرقة المنسوبة الى أفيغورس وأصحابه وتدعي فرقة اللذة وذلك ان هؤلاء كانوا يرون أن غاية الفلسفة المقصود اليها هي اللذة التي تتبع معرفتها •• وأما الفرقـة المسماة من الأفعال التى كانت تظهر من

أصحابها فالمشاؤون وهم أصحاب ارسطو وأفلاطون وذلك ان هذين كانا يعلمـان الناس وهم يمشون كما يرتاض البدن مع رياضة النفس (٢) وأما كتبه فمنها جزئية وهي التي يتعلم منها معنى واحد فقط ومنها كلية ومنها متوسطة بين الجزئية والكلية •• والجزئية من كتبه هي رسائله وأما الكلية فبعضها تذاكير يتذكر بقراءتها ما قد عرف من علمه و بعضها يتعلم منها الفلسفة التي بعضها خاصية و بعضها عامية والخاصية من كتبه بعضها يتعلم منه علم الفلسفة و بعضها يتعلم منه أعمال الفلسفة ومنها ما يتعلم منه أمور إلهية ومنها ما يتعلم منه أمور طبيعية ومنها ما يتعلم منها الأمور التعليمية •• فالكتب التي يتعلم منها الأمور الطبيعية فمنها ما يتعلم منها الأمور العامة لجميع الطبائع ومنها ما يتعلم منها الأمور التي تخص كل واحد من الطبائع •• والكتاب الذي يتعلم منـه الأمور العامة لجميع الطبائع هو كتابه المسمى سمع الكيان فانه يعلم في هـذا المكان معرفة المبادئ التي لجميع الاشياء ومعرفة الاشـياء التي هي بمنزلة المبادئ ومعرفة الأشياء اللاحقة بهذه والأشياء التي هي بمنزلة اللاحقة •• وأما المبادئ فهي العنصر والصورة وما أشـبه المبادئ وليست كذلك بالحقيقة بل بالتقريب •• وأما اللاحقة للمبادئ فالزمان والمكان وأما الشبيه باللاحقة فالخلاء ومالانهاية له •• وأما الكتب التي يتعلم منها الأمور الخاصة لكل واحد من الطبائع فبعضها يعلم فيه معرفة الاشياء التي لا كون لها و بعضها يعلم فيه معرفة الأشياء المكونة فأما الأشياء التي لا كون لها فبعض علمها عامي لجميعها و بعضها خاصي

لجميعها •• والأشياء المكونة فأما العلم بجميعها فالاستحالة والحركة وأمر الاستحالة يتعلم من كتابه في الكون والفساد وأما أمر الحركة فيتعلم من المقالتين الاخريتين من كتابه في السماء وأما ما يخص كل واحد منها فمنها ما يخص البسيطة ومنها ما يخص المركبة والاشياء التي تخص البسيطة من الطبائع تتعلم من كتابه في الآثار العلوية وأما الاشياء التي تخص المركبة منها فبعضها كلي و بعضها جزئي فالكلي منها يتعلم من كتابه في الحيوان ومن كتابه في النبات•• وأما الجزئي فيتعلم من كتابه في النفس وكتابه في الحس والمحسوس••وأما الكتب التي يتعلم منها العلوم التعليمية فهي كتابه في المناظر وكتابه في الخطوط وكتابه في الحيل••وأما الكتب التي يتعلم منها الأمور التي تستعمل في الفلسفة فبعضها يتعلم منها اصلاح الأخلاق و بعضها يتعلم منها تدبير المدن و بعضها يتعلم منها تدبير المنزل •• فأما الكتب التي يتعلم منها البرهان المستعمل في الفلسفة فبعضها يقرأ قبل علم البرهان وبعضها يتعلم منه البرهان و بعضها يحتاج الى قراءته بعد علم البرهان •• اماالتي يتعلم منها قبل علم البرهان فبعضها يتعلم منه أجزاء النتيجة التي يصح بها البرهان و بعضها يتعلم منه أجزاء المقدمات التي تستعمل في البرهان أما التي يتعلم منها أجزاء النتيجة التي يصح بها البرهان ففي كتابه المسمى بارعيناس •• وأما التي يتعلم منها أجزاء المقدمة المستعملة في البرهان ففي كتابه في الحد المسمى قاطيغورياس ••وأما التي يتعلم منها البرهان فهي كتبه في البرهان و بعض هذه الكتب يتعلم منه شكل البرهان

وبعضها يتعلم منه العنصر الذي يكون منه البرهان وشكل البرهان يتعلم من كتابه في القياس وهو المسمى انولوطيقا وعنصره في كتابه المسمى بالبرهان المعروف بافوذ قطيقا •• وأما التي يحتاج الي قراءتها بعد علم البرهان فهي الكتب التي يفرق بها بين البرهان الصحيح والبرهان الكاذب وبعضه كذب خالص وبعضه مشوب والبرهان الكاذب كذباً خالصاً يتعلم من كتابه في صناعة الشعر وأما البرهان المشوب فبعضه ما حقه مساوٍ لكذبه وبعضه كذبه أكثر من حقه وبعضه ما حقه أكثر من كذبه فالذي كذبه مساوٍ لحقه يتعلم من كتابه في صناعة الخطباء والذي كذبه أقل من حقه يتعلم من كتابه في مواضع الجدل والذي كذبه أكثر من حقه فيتعلم من كتابه في صناعة المغالطين

(٣) وأما العلم الذي ينبغي أن يبدأ به قبل تعلم الفلسفة فأصحاب أفلاطن يرون أنه علم الهندسة ويستشهدون على ذلك بقول أفلاطن لانه كتب على باب هيكله من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا وذلك ان البراهين المستعملة في الهندسة أصح البراهين كلها وأما آل ثوفرسطس فيرون أن يبدأ بعلم اصلاح الأخلاق وذلك أن من لم يصلح أخلاق نفسه لم يمكنه أن يتعلم علماً صحيحاً والشاهد على ذلك أفلاطن في قوله ان من لم يكن نقياً زكياً فلا يدنو من نقي زكي وبقراط حيث يقول إن الأبدان التي ليست بنقية كلما غذوتها زدتها شراً •• وأما بواتيس الذي من أهل صيداء فيرى أن يبتدأ بعلم الطبائع لأنها أعرف وأقرب عنده وآلف •• وأما اندرونيقس تلميذه فيري أن يبتدأ بعلم

المنطق اذ كان الالة التي تمتحن الحق من الباطل في جميع الأشياء وليس ينبغي أن يرذل واحد من هذه الآراء وذلك انه ينبغي قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح أخلاق النفس الشهوانية كيما تكون الشهوة للفضيلة فقط التي هي بالحقيقة فضيلة لا التي تتوهم انها كذلك أعنى اللذة والمحبة الغالبة وذلك يكون باصلاح الأخلاق لا بالقول فقط لكن بالأفعال أيضاً ثم يصلح بعد ذلك النفس الناطقة كيما تفهم منها طريق الحق التي يؤمن معها الغلط والوقوع في الباطل وذلك يكون بالارتياض في علم البرهان والبرهان على ضربين منه هندسي ومنه منطقي وكذلك ينبغي أن يؤخذ أولا من علم الهندسة مقدار ما يحتاج في الارتياض في البراهين الهندسية ثم يرتاض بعد ذلك في علم المنطق

(٤) وأما الغاية التي يقصد اليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك وأنه العلة الفاعلة لجميع الاشياء وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله •• وأما الأعمال التي يعملها الفيلسوف فهي التشبه بالخالق بمقدار طاقة الانسان

(٥) وأما السبيل الذي ينبغي أن يسلكها من أراد تعلم الفلسفة فهي القصد الى الاعمال وبلوغ الغاية •• والقصد الى الاعمال يكون بالعلم وذلك ان تمام العلم العمل وبلوغ الغاية في العلم لا يكون الا بمعرفة الطبائع لانها أقرب الى فهمنا ثم بعد ذلك الهندسة ••وأما بلوغ الغاية في العمل فيكون أولا باصلاح الانسان نفسه ثم باصلاح غيره ممن في منزله أو في مدينته

(٦) وأما نوع كلام ارسطو الذي يستعمله في كتبه فهو على ثلاثة انحاء وذلك أنه يستعمل في كتبه الخاصة من الكلام أخصره وأبعده من الفضول •• وأما ما في تفاسيره فيستعمل من الكلام أغلقه وأغمضه ••وأما ما في رسائله فيلزم القانون الذى ينبغي أن يستعمل من الكلام في الرسالة وهو الواضح من الكلام الموجز

(٧) والعلة في استعماله الإغماض ثلاثة أشياء أحدها استبراء طبيعة المتعلم هل يصلح للتعليم أم لا والثاني لئلا يبذل الفلسفة لجميع الناس بل لمن يستحقها فقط والثالث ليروض الفكر بالتعب في الطلب

(٨) وأما الحال التي يجب أن يكون عليها الرجل الذي يؤخذ عنه علم ارسطو فهي أن يكون في نفسه ما قد تقدم وأصلح الأخلاق من نفسه الشهوانية كيما تكون شهوته للحق فقط لا للذة وأصلح مع ذلك قوة النفس الناطقة كيما تكون ارادته صحيحة •• وأما قياس ارسطو فينبغي أن لا تكون محبته له في حد يحركه ذلك أن يختاره على الحق وأن لا يكون له مبغضاً فيدعوه ذلك الى تكذيبه •• وأما قياس المعلم فينبغي أن لا يظهر تسلطاً شديداً أو اتضاعاً مفرطاً فان التسلط الشديد يدعو المتعلم الى بغضه لمعلمه وما يأخذه من المعلم بالتواضع المفرط يدعوه الى الاستخفاف به والتكاسل عنه وعن علمه •• وأما الحاجة الى شدة حرصه ودوامه فلأنه قد قيل أن قطر الماء بدوامه قد يثقب الحجر ••وأما قلة التشاغل بغير العلم فلأن كثرة التشاغل بأشياء مختلفة يصير صاحبها لا ترتيب له ولا نظام••وأما طول العمر فلأنه اذا كان علاج

الأبدان كما قال بقراط يزيد طول العمر فكم بالحرى علاج النفس

(٩) وأما الاشياء التي يحتاج اليها • فأحدها الغرض في كتاب المنطق والثاني المنفعة في علمه • والثالث سبب تسمية كتبه • والرابع صحتها • والخامس ترتيب مراتبها • والسادس معرفة الكلام الذي استعمله في كتبه • والسابع الاجزاء التي ينقسم اليها كل واحد من كتبه • والقياس مركب من شيئين أحدهما المقدمات التي بها يكون القياس والثاني الشكل الذي به يتشكل القياس وعلم ذلك يؤخذ من كتاب أنولوطيقا وأما المقدمات فمن الحدود والاشكال وهي آخر أجزاء الكلام •• وأجناس الأشياء البسيطة التي يقع الكلام عليها عشرة يدل كل واحد منها على كل واحد من تلك الاجناس وهي تؤخذ من كتابه في المقولات وأشكال المقدمات تؤخذ من كتاب اريمنياس ومقدمات القياس تؤخذ من كتابه في البرهان وهذه الكتب يحتاج الى قراءتها قبل المنطق لأنها تحرص على معرفة العلة في رسم كل واحد منها والذي بقي منها معرفة الأبواب المنقسمة اليها كل واحد من كتبه وعلم ذلك يحتاج اليه عند قراءة كل واحد منها

تمت الرسالة الرابعة فيما ينبغي تعلمه قبل الفلسفة

ويليه كتاب عيون المسائل للفرابي

عيون المسائل لأبي نصر الفارابي

(١) العلم ينقسم الى تصور مطلق كما يتصور الشمس والقمر والعقل والنفس والى تصور مع تصديق كما يتحقق كون السموات كالاكر بعضها في بعض ويعلم أن العالم محدث فمن التصور مالايتم الا بتصور يتقدمه كما لا يمكن تصور الجسم مالا يتصور الطول والعرض والعمق وليس اذا احتاج تصور الى تصور يتقدمه يلزم ذلك في كل تصور بل لا بد من الانتهاء الى تصور يقف ولا يتصل بتصور يتقدمه كالوجوب والوجود والامكان فان هذه لاحاجة بها الى تصور شيء قبلها يكون مشتملا بتصورها بل هذه معان ظاهرة صحيحة مركوزة في الذهن ومتى رام أحد اظهار هذه المعاني بالكلام عليها فانما ذلك تنبيه للذهن لانه يروم اظهارها بأشياء هى أشهر منها

(٢) ومن التصديق مالا يمكن ادراكه مالم يدرك قبله أشياء أخر كما أنا نريد أن نعلم أن العالم محدث فيحتاج أولا أن يحصل لنا التصديق بأن العالم مؤلف وكل مؤلف محدث ثم نعلم أن العالم محدث ولا محالة ينتهي هذا التصديق الى تصديق لا يتقدمه تصديق يقع به التصديق وهذه أحكام أولية ظاهرة في العقل كما أن طرفي نقيض أبداً يكون أحدهما صدقاً والآخر كذباً وان الكل أعظم من جزئه والعلم الذى نعلم به هذه الطرق وتوصلنا تلك الطرق الى تصور الأشياء والى

التصديق هو علم المنطق وغرضنا هو معرفة هــذين الطريقين الذين ذكرناهما حتى نفرق بين التصور التام والناقص عنه والتصديق اليقيني والقريب من اليقيني وغالب الظن والشك فيخلص لنا من هذه الاقسام التصور التام والتصديق اليقيني الذي لا سبيل للشك اليه

(٣) فنقول ان الموجودات على ضربين أحدهما اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود والثانى اذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمي واجب الوجود وان كان ممكن الوجود اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى بوجوده عن عــلة واذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره وهذا الامكان إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل وإما أن يكون في وقت دون وقت .. والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعــلولا ولا يجوز كونها على سبيل الدور بل لابد من انتهائها الى شيء واجب هو الموجود الأول

(٤) فالواجب الوجود متى فرض غــير موجود لزم منه محال ولا علة لوجوده ولا يجوز كون وجوده بغيره وهو السبب الأول لوجود الأشياء ويلزم أن يكون وجوده أول وجود وأن ينزه عن جميع انحاء النقص فوجوده اذاً تام ويلزم أن يكون وجوده أتم الوجود ومنزهاً عن العلل مثل المادة والصورة والفعل والغاية

(٥) ولا ماهية له مثل الجسم اذا قلت إنه موجود فحــد الموجود شيء وحد الجسم شيء سوى أنه واجب الوجود وهذا وجوده ..

(١) راجع أيضاً ص ٣٢ (٢) ص ١٣٥ (٣) ثم ص ١٦٢

ويلزم من هذا أن لا جنس له ولا فصل له ولا حد ولا برهان عليه بل هو برهان على جميع الاشياء ووجوده بذاته أبدي أزلي لا يمازجه العدم وليس وجوده بالقوة •• ويلزم من هذا أن لا يمكن أن لا يكون ولا حاجة به الى شيء بعد بقاءه ولا يتغير من حال الى حال وهو واحد بمعنى أن الحقيقة التي له ليست لشيء غيره وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزي كما تكون الاشياء التي لها عظم وكمية وأذاً ليس يقال عليه كم ولا متى ولا اين وليس بجسم وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجوده ولا حصل ذاته من معان مثل الصورة والمادة والجنس والفصل ولا ضد له وهو خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد وهو حكيم وحي وعالم وقادر ومريد وله غاية الجمال والكمال والبهاء وله أعظم السرور بذاته وهو العاشق الأول والمعشوق الأول ووجود جميع الأشياء منه على الوجه الذي يوصل أثر وجوده الى الاشياء فتصير موجودة والموجودات كلها على الترتيب حصل من أثر وجوده •

(٦) ولكل موجود من وجوده قسم ومرتبة مفردة ووجود الاشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا ولا يكون له قصد الأشياء ولا صدر الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضاً بصدورها وحصولها •• وانما ظهر الاشياء عنه لكونه عالماً بذاته و بأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه فاذاً علمه علة لوجود الشيء الذى يعلمه وعلمه للاشياء ليس بعلم

زماني وهو علة لوجود جميع الأشياء بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدي ويدفع عنها العدم مطلقاً لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة وهو علة المُبْدَع الأول .. والابداع هو حفظ ادامة وجود الشيء الذي ليس وجوده لذاته ادامة لا يتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع ونسبة جميع الأشياء اليه من حيث أنه مبدعها أو هو الذي ليس بينه وبين مبدعها واسطة وبوساطته تكون علة الأشياء الأخر نسبة واحدة وهو الذى ليس لافعاله لمية ولا يفعل ما يفعله لشيء آخر

(٧) وأول المُبْدَعات عنه شيءٌ واحد بالعدد وهو العقل الأول ويحصل في المُبْدَع الأول الكثرةُ بالعَرَض لأنه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالاول لأنه يعلم ذاته ويعلم الأول. وليست الكثرة التى فيه من الأول لأن إمكان الوجود هو لذاته. وله من الأول وجه من الوجود

(٨) ويحصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عقلٌ آخر ولا يكون فيه كثرة الا بالوجه الذي ذكرناه ويحصل من ذلك العقل الأول الثاني بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التى هي النفس. والمراد بهذا ان هذين الشيئين يصيران سبب شيئين أعنى الفلك والنفس

(٩) ويحصل من العقل الثانى عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى. وانما يحصل منه ذلك لان الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما

ذكرناه بدياً في العقل الأول وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلا على طريق الجملة الى أن تنتهي العقول الفعالة الى عقل فعال مجرد من المادة وهناك يتم عدد الأفلاك وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلا بلا نهاية .. وهذه العقول مختلفة الأنواع كل واحد منها نوع على حدة والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه وسبب وجود الاركان الأربعة بوساطة الافلاك من وجه آخر

(١٠) ويجب أن يحصل من الأركان الأمزجة المختلفة على النسب التي بينها المستعدة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقة من جهة الجوهر الذي هو سبب لأمر أكوان هذا العالم والافلاك التي حركاتها مستديرة على شيء ثابت غير متحرك.ومن تحركها ومماسة بعضها لبعض على الترتيب يحصل الأركان الأربعة وكل واحد من العقول عالم بنظام الخير الذي يجب أن يظهر منه.فتلك الحال يصير سبباً لوجود ذلك الخير الذي يجب أن يظهر منه.ولاجرام السموات معلومات كلية ومعلومات جزئية وهو قابل لنوع من أنواع الانتقال من حال الى حال على سبيل التخيل ويحصل بسبب ذلك التخيل لها التخيل الجسماني وذلك السبب هو سبب الحركة فيحصل من جزئيات تخيلاتها المتصلة الحركات الجسمانية ثم تلك التغيرات تصير سبباً لتغير الأركان الاربعة وما يظهر في عالم الكون والفساد من التغير

(١١) واشتراك الاجرام السماوية في معنى واحد وهو الحركة

الدورية الصادرة عنها يصير سبب اشـتراك المواد الأربع في مادة واحدة واختلاف حركاتها يصير سبب اختلاف الصور الأربع وتغيرها من حال الى حال يصير سبب تغير المواد الأربع وكون ما يتكون منها وفساد ما يفسد منها .. والاجرام السماوية وان شاركت المواد الأربع في تركيبها عن مادة وصورة فان مادة الأفلاك والاجرام مخالفة لمادة الأركان الأربعة والكائنات كما أن صور تلك مخالفـة لصور هذه مع اشتراك الجميع في الجسمية لان الابعاد الثلاثة فيها مفروضة ولان ذلك كذلك لا يجوز وجود الهيولى بالفعل خاليـة عن الصورة ولا وجود الصورة الطبيعية مجردة عن الهيولى بل الهيولى محتاجة الى الصورة لتصير بها موجودة بالفعل ولا يجوز أن يكون أحدهما سبب وجود الآخر بل ههنا سبب يوجدهما معاً

(١٢) والحركات السماوية وضعية دورية والحركات الكائنة الفاسدة حركات مكانية وحركة الكمية والكيفية والحركات المستوية لازمة للبسائط وهي على ضربين أحدهما من الوسط والآخر الى الوسط وحركة الاشياء المركبة بحسب غلبة البسائط من المواد الأربع عليها

(١٣) ومبدأ الحركة والسكون متى لم يكن من خارج أو عن ارادة سميت طبيعة وتكون الحركات متساوية عن غير ارادة وتسمى نفساً نباتية أو حركة مع ارادة أو على لون واحد أو ألوان كثيرة كيف ما كانت وتسمى النفس الحيوانيـة والنفس الفلكية .. والحركة تتصل بها أشياء تسمى زماناً ومقطع الزمان يسمى آنا ولا يجوز أن

يكون للحركة ابتداء زماني ولا آخر زماني فاذاً يجب أن يوجد متحركا على هذا اللون ومحركا لذلك وان كان المحرك أيضاً متحركا احتــاج الى محرك إذ لا ينفك المتحرك من المحرك ولا يتحرك شيء بذاته فاذاً يجب أن لا يكون بلا نهاية بل ينتهي الى محرك لا يكون متحركا والا أدى الى وجود متحركين ومحركين بلا نهاية وهذا محال .. والمحرك الذي لا يكون متحركا يجب أن يكون واحداً ولا يكون ذا عظم ولا جسما ولا يكون متجزياً ولا فيه كثرة بوجه

(١٤) وسطح الجسم الحاوي وسطح الجسم المحوي يسمى مكاناً وليس للفراغ وجود .. والجهة تظهر من الاجرام السماوية لانها محيطة ولها مركز .. والجسم الذي يكون فيه الميل الطبيعي لا يتأتي فيه الميل القسري لأنه متي كان في طبعه الميل الدوري لا يجوز أن يقبل الميل المستقيم وكل كائن فاسد وفيه الميل المستقيم والفلك بطبعه الميل المستدير

(١٥) وليس مقدار ينتهي بالقسم الى أن لا يكون له جزء والاجسام ليست مركبة من أجزاء لاجزء لها ولا يتأتى من الأجزاء التي لاجزء لها تأليف الجسم ولا الحركة ولا الزمان والاشياء ذوات المقادير والاعداد ذوات الترتيب لا يجوز أن تحصل بالفعل بلا نهاية ولا يجوز بعد بلا نهاية في الفراغ والملاء إذ لا جائز وجود بلا نهاية ولا يجوز أن يكون حركة متصلة الا الحركة المســتديرة والزمان يتعلق بهذه الحركة والحركات المستقيمة لا يكون لها اتصال لا حيث تتوجه في جهــة ولا حين تنعطف ولا حين تعمل زواية في انعطافها

(١٦) وكل جسم له مكان خاص اليه ينجذب فان كان الجسم بسيطاً وجب أن يكون مكانه وشكله على نوع واحد لا يكون فيه خلاف ويكون هكذا الجسم المستدير وشكل كل واحد من الاربعة على مثال الكرة •• وكل جسم فله قوة تكون ابتداء حركته بذاته •• وسبب اختلاف الانواع اختلاف مباديها التي فيها و بسائط العالم لما أماكن تكون فيها ولا لواحد منها مكان •• والعالم مركب من بسائط صائرة كرة واحدة وليس خارج العالم شيء فليس اذاً في مكان ولا يفضي الى فراغ أو الى ملاء •• وكل جسم طبيعي اذا انتهى الى مكانه الخاص لم يتحرك الا بالقسر فاذا فارق مكانه يتحرك اليه بالطبع

(١٧) وطبع الفلك طبع خامس لا حار ولا بارد ولا ثقيل ولا خفيف والفلك لا يخرقه شيء وليس فيه مبدأ حركة مستقيمة وليس بحركته ضد وليس وجود الفلك ليكون عنه شيء آخر بل تلك له حال خاصة وحركته نفسانية لا طبيعية وليست حركته لشهوة أو غضب لكن من جهة أن له شوقاً الى التشبه بالعقليات المفارقة للمادة ولكل واحد من الاجرام الفلكية عقل مفارق خاص له يشتاق الى التشبه به ولا يجوز أن يكون شوق الجميع الى شيء واحد من جنس واحد بل كل واحد له معشوق خاص مخالف لمعشوق الآخر والكل مشترك في أن المعشوق واحد فهو المعشوق الأول ويجب أن تكون القوة المحركة لكل واحد بلا نهاية والقوى الجسمانية كل واحدة منها متناهية ولا يجوز أن تكون قوة متناهية تحرك جسما زماناً غير متناه ولا أن تحرك

جسما غير متناه قوة متناهية ولا يجوز أن يكون جسم علةً لوجود جسم ولا علة نفس ولا علة عقل

(١٨) والاجسام الكائنة من الاركان الأربعة فيها قوى تعطيها الاستعداد للفعل وهي الحرارة والبرودة وقوى تعطيها الاستعداد لقبول الفعل وهي الرطوبة واليبوسة وفيها قوى أخر فاعلة ومنفعلة كالذوق الفاعل في اللسان والفم والشم الفاعل في آلة الشم وكالصلابة واللين والخشونة واللزوجة وهذه كلها تظهر من تلك الأربع التي هي الأولى .. والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة هو الماء والشديد الجري هو الهواء والشديد الانعقاد هي الارض وهذه المواد الاربع التي هي أصول الكون والفساد قابلة لاستحالة بعضها الى بعض .. والاشياء الكائنة الفاسدة التي تظهر انما تظهر من الامزجة التي تظهر فيها على النسب المختلفة التي تعطيها الاستعداد لقبول الخلق المختلفة والصور المختلفة التي بها قوامها

(١٩) ويظهر من هذه الصور الكيفيات المحسوسة وهذه الكيفيات يبطلها ويخلفها غيرها والصور باقية بحالها وما يحصل من الامزجة الاربعة يبقى قواها وصورها ولا يفسد وحقيقة المزاج هو تغير الكيفيات الأربع عن حالها وانتقالها من ضد الى ضد وتلك هي الناشئة من القوى الأصلية وتأثير بعضها في بعض حتى يحصل كيفية متوسطة حكمة الباري تعالى في الغاية لانه خلق الأصول وأظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الأنواع وجعل كل مزاج كان أبعد عن

الاعتدال سبب كل نوع كان أبعد عن الكمال .. وجعل النوع الأقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة ولكل نوع من النبات نفس هي صورة ذلك النوع ومن تلك الصورة تظهر القوى التي تبلغ بذلك النوع كمالا بالآلات التى لها يفعل وحال كل نوع من أنواع الحيوان على هذا

(٢٠) وللانسان من جملة الحيوان خواص بأن له نفساً يظهر منها قوي بها تفعل أفعالها بالآلات الجسمانية وله زيادة قوة بأن يفعل لا بآلة جسمانية وتلك قوة الفعل ومن تلك القوى الغاذية والمربية والمولدة ولكل واحد من هذه قوة تخدمها ومن قواها المدركة القوى الظاهرة والاحساس الباطنة المتخيلة والوهم والذاكرة والمفكرة والقوى المحركة الشهوانية والغضبية والتي تحرك الاعضاء .. وكل واحدة من هذه القوى التي ذكرناها تفعل بآلة ولا يمكن الا كذلك وليس واحدة من هذه القوى بمفارقة

(٢١) ومن هذه القوى العقل العملى وهو الذي يستنبط ما يجب فعله من الأعمال الانسانية ومن قوى النفس العقل العلمي وهو الذى يتم به جوهر النفس ويصير جوهراً عقلياً بالفعل ولهذا العقل مراتب يكون مرة عقلا هيولانياً ومرة عقلا بالملكة ومرة عقلا مستفاداً .. وهذه القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم ولايخرج من القوة الى الفعل ولا يصير عقلا تاماً الا لسبب عقل مفارق وهو العقل الفعال الذي يخرجه الى الفعل ولا يجوز أن تكون المعقولات

منحصرة في شيء منجزئ أو ذي وضع وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن وليس فيه قوة قبول الفساد وهو جوهر أحدي وهو الانسان على الحقيقة وله قوى تنبث منه في الأعضاء وظهوره من واهب الصور يكون عند ظهور الشيء الصالح لقبوله

(٢٢) وهو البدن فحينئذ يستحق الظهور ٠٠ وذلك الشيء هو الجسد والروح الكائن في ضمن القلب من أجزاء البدن وهو الموضوع الأول للنفس ولا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول أفلاطن ولا يجوز انتقال النفس من جسد الى جسد كما يقوله التناسخيون والنفس بعد موت البدن سعادات وشقاوات وهذه الأحوال متفاوتة للنفوس وهى أمور لها مستحقة وذلك لها بالوجوب والعدل كما يكون انسان يحسن بتدبير صحة البدن فمن تلك الجهة يأتي مرض بدنه والتوفيق في الامور بيد الله تعالى وكل ميسر لما خلق له ٠٠ وعناية الله تعالى محيطة بجميع الأشياء ومتصلة بكل أحد وكل كائن فبقضائه وقدره والشرور أيضاً بقدره وقضائه لأن الشرور على سبيل التبع للأشياء التى لابد لها من الشر والشرور واصلة الى الكائنات الفاسدات وتلك الشرور محمودة على طريق العرض اذ لو لم تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة وان فات الخير الكثير الذي يصل الى ذلك الشيء لأجل اليسير من الشر الذي لا بد منه كان الشر حينئذ أكثر والسلام

تمت الرسالة الموسومة بعيون المسائل والحمد لله رب العالمين

ويليها النكت من أحكام علم النجوم

النكت فيما يصح ومالا يصح من أحكام

النجوم لابي نصر الفارابى

قال أبو اسحاق ابراهيم بن عبد الله البغدادي .. كنت شديد الحرص علي معرفة الأحكام النجومية صادق الرغبة في اقتناء علمها كثير السعي في طلبها مدمن النظر في الكتب المؤلفة فيها مشغوفاً مسهوراً بها واثقاً بصحتها غير شاك في أن الذي يعرض فيه من الخطأ انما هو لقصور علم العلماء عن بلوغ مايحتاج اليه فيها وقلة عناية الحساب وأصحاب الارصاد ومتخذى الآلات فيما يتعاطونه منها وانه متى زالت العوائق وسقطت هذه الموانع وجد الاتقان في جميع ما ذكر وصحت الاحكام وانتفع بتقدمة المعرفة فيها وأحاط العلم بالكائنات المستقبلة وتكشفت المغيبات وظهرت الخفيات وكان اعتقادي مدة من الزمان معما كنت أحكمه طول تلك المدة من أمر الحساب وأبحث عنه من حال الارصاد وأطلبه من صنف الآلات وأجدت جمعها في الضمائر والبدايات فما ازداد من الاصابة الا بعداً عن المطلوب وعن المطلوب الا إياساً الى أن ضجرت وارتبت فيه وعطفت على كتب الأوائل أفتشها لأجد فيها ما لعله يكون لى فيها شفاء عما أنا فيه ووجدت كتب الحكماء وأصحاب الحقائق خلواً منها وأقاويلهم غير معبرتها ولا مصروفة نحوها فصار اليقين الذي كان معي شكا والاعتقاد ظناً والثقة

تهمة والاخلاص ريباً فلما تمادى بى الأيام وتطاولت المدة وأنا على سبيل الذي ذكرته اتفق لى لقاء أبي نصر محمد بن محمد الفارابى الطرخاني فشكوت اليه حالى تلك وعرفته صدق رغبتي في الوقوف على مقدار هذا العلم ومعرفة ما يصح منه وما لا يصح وسألته أن يكشف لى عما يصح من ذلك و يبين ما اتضح له من مذهب الحكماء الأولين وأجابني الى ما التمسته وجعل يقفنى على أصل أصل وقانون قانون مما به يوصل الى كنهه وحقيقته ويحاربنى واحاربه ويراجعنى وأراجعه في ذلك الباب فلما كان ذات يوم أخرج الى جزءاً بخطه وكان فيه فصول وتذاكر كأنه كان يجمعها بوقت يتفرغ لها و يؤلفها و يتخذها كتاباً أو رسالة كعادته فانتسخت عامته وتأملته فصادفت منه المراد ووقفت على كنه المطلوب الذي كنت تعبت فيــه وخف عن قلبي مؤنة الوسواس الذي لم أكن أنفك منها قديماً ووضح لى السبيل الى الممكن والممتنع من الأحكام النجومية وهذه نسخة ما كان في ذلك الجزء كتبتها لك لتتأملها إن تنشط لذلك

فصل (١) قال أبو نصر ٠ فضيلة العلوم والصناعات إنما تكون بأحدى ثلاث اما بشرف الموضوع واما باستقصاء البراهين وإما بعظم الجدوى الذي فيه سواء كان ذلك منتظراً أو محتضراً اما ما يفضل على غيره لعظم الجدوى الذي فيه فكالعلوم الشرعية والصنائع المحتاج اليها في زمان زمان وعند قوم قوم وأما ما يفضل على غيره لاستقصاء البراهين فيه فكالهندسة واما ما يفضل على غيره لشرف موضوعه فكعلم النجوم

وقد تجتمع هذه الثلاثة كلها أو الاثنان منها في علم واحد كالعلم الالهي

(٢) قد يحسن ظن الانسان بالعلم الواحد فيظنه أكثر وأحسن وأحكم وأوضح مما هو وذلك اما لنقصه و بغض يكونان في طبعه فلا يقدر معهما على الوقوف على حقيقة ذلك العلم واما لانه لم يبلغ ما يعاند الذي عنده واما لفضيلة المستنبطين له والمتمسكين به واما لكثرتهم واما لمجرى الانسان على نيل ما يرجو به أن يحصل لهم من ذلك العلم وجلالة فائدته وعموم النفع فيه لو صح وتحقق وإما لاجتماع أكثر هذه الاسباب فيه وقد يخرج مثل هذا الظن الانسان الى قبول ما ليس بكلي على أنه كلي وما ليس بمنتج من القياسات على أنه منتج وماليس ببرهان على أنه برهان

(٣) اذا وجد شيئان متشابهان ثم ظهر ان شيئاً ثالثاً هو سبب لاحدهما فان الوهم يسبق ويحكم بأنه أيضاً سبب للآخر وذلك لا يصح في كل متشابهين اذ التشابه قد يكون لعرض من الاعراض وقد يكون بالذات والقياس الذي يتركب في الوهم فيوجب ما ذكر هو قياس مركب من قياسين مثال ذلك الانسان مشاء والانسان حيوان فالمشاء حيوان والفرس شبيه الانسان في أنه مشاء فهو أيضاً حيوان وهذا لا يصح في جميع المواضع فان القنفذ أبيض وهو حيوان والاسفيداج أبيض لكنه ليس بحيوان

(٤) أمور العالم وأحواله نوعان أحدهما أمور لها أسباب عنها تحدث وبها توجد كالحرارة عن النار وعن الشمس توجد للاجسام المجاورة

والمحاذية لهماوكذلك سائر ما أشبههما والنوع الآخر أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة كموت الانسان أو حياته عند طلوع الشمس أو غروبها فكل أمر له سبب معلوم فانه معد لأن يعلم ويضبط ويوقف عليه وكل أمر هو من الأمور الاتفاقية فانه لا سبيل الى أن يعلم و يضبط و يوقف عليه البتة بجهةمن الجهات والاجرام العلوية علل وأسباب لتلك وليست بعلل وأسباب لهذه

(٥) لو لم يكن في العالم أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة لارتفع الخوف والرجاء واذا ارتفعا لم يوجد في الامور الانسانية نظام البتة لا في الشرعيات ولا في السياسيات لانه لولا الخوف والرجاء لما اكتسب أحد شيئاً لغده ولما أطاع مرؤس لرئيسه ولما عنى رئيس بمرؤسه ولما أحسن الى غيره ولما أطيع الله ولما قدم معروف اذ الذي يعلم أن جميع ما هو كائن في غد لا محالة على ما سيكون ثم سعي سعياً فهو عابث أحمق يتكلم بمايعلم انه لاينتفع به

(٦) وكل ما يمكن أن يعلم أو يحصل قبل وجوده بجهة من الجهات فهو كالعلوم المحصلة وان عاقت عنه عوائق أو تراخت به المدة فاما مالايمكن أن يكون به تقدمة معرفة فذلك الذي لايرجي الوقوف عليه الا بعد وجوده

(٧) الأمور الممكنة التي وجودها ولا وجودها متساويان ليس أحدهما أولى بها من الآخر لايوجد عليها قياس البتة اذ القياس انما يوجد له نتيجة واحدة فقط اما موجبة واماسالبة وأي قياس ينتج الشيء

وضده فليس يفيد علماً الا انه انما يحتاج الى القياس ليفيد علماً بوجود شئ فقط أو لا وجوده من غير أن يميل الذهن الى طرفي النقيض جميعاً بعد وجود القياس اذ الانسان من أول الأمر واقف بذهنه بين وجود الشئ ولا وجوده غير محصل أحدهما فأي فكر أو قول لا يحصل أحد طرفي النقيض ولا ينفي الآخر فهو هذر باطل

(٨) التجارب انما تنفع في الأمور الممكنة على الأكثر فاما الممكنة في الندرة والممكنة على التساوي فانه لا منفعة للتجربة فيها وكذلك الروية وأخذ التأهب والاستعداد انما ينتفع بها في الممكن على الأكثر لا غيره وأما الضروريات والممتنعات فظاهر من أمرهما ان الروية والاستعداد والتأهب والتجربة لا تستعمل فيهما وكل من قصد لذلك فهو غير صحيح العقل وأما الحزم فقد ينتفع به في الأمور الممكنة في الندرة والتي على التساوي

(٩) قد يظن بالافعال والآثار الطبيعية أنها ضرورية كالاحراق في النار والترطيب في الماء والتبريد في الثلج وليس الأمر كذلك لكنها ممكنة على الأكثر لأجل أن الفعل انما يحصل باجتماع معنيين أحدهما تهيؤ الفاعل للتأثير والآخر تهيؤ المنفعل للقبول فمها لم يجتمع هذان المعنيان لم يحصل فعل ولا أثر البتة كما أن النار وان كانت محرقة فانها متى لم تجد قابلا متهيأ للاحتراق وكذلك الأمر في سائر ما أشبهها وكلما كان التهيؤ في الفاعل والقابل جميعاً أتم كان الفعل أكمل ولولا مايعرض من التمنع في المنفعل لكانت الأفعال والآثار الطبيعية ضرورية

(١٠) لما كانت الأمور الممكنة مجهولة سبق كل مجهول ممكناً وليس الأمر كذلك اذ عكس هذه القضية غير صحيح على المساواة لكنه على جهة الخصوص والعموم فان كل ممكن مجهول وليس كل مجهول ممكناً ولأجل الظن السابق الى الوهم أن المجهول ممكن صار الممكن يقال بنحوين أحدهما ماهو ممكن فى ذاته والآخر ما هو ممكن بالاضافة الى من يجهله وصار هذا المعنى سبباً لغلط عظيم وتخليط مضر حتي أن أكثر الناس لا يميزون بين الممكن والمجهول ولا يعرفون طبيعة الممكن

(١١) ان أكثر الناس الذين لا جبلة لهم لما وجدوا أموراً مجهولة بحثوا عنها وتطلبوا علمها وتفرقوا عن أسبابها حتي توصلوا الى معرفتها وصارت لهم معلومة أحسنوا الظن بما هو ممكن بطبعه وظنوا انه انما يجهلونه لقصورهم عن ادراك سببه وانه سيوصل الى معرفته بنوع من البحث والتفتيش ولم يعلموا أن الأمر في طبيعته ممتنع لان يكون به تقدمة معرفة البتة بجهة من الجهات اذ هو ممكن الطبيعة وما هو ممكن فهو بطبعه غير محصل ولا بمحكوم عليه بوجود ثبات أولا وجوده

(١٢) الاسماء المشتركة قدتصير سبباً للاغلوطات العظيمة فيحكم على أشياء بما لا وجود فيها لأجل اشتراكها فى الاسم معاً ويصدق عليه ذلك الحكم كالاحكام النجومية فان قولنا الأحكام النجومية مشتركة لما هي ضرورية كالحسابيات والمقاديريات منها ولما هي ممكنة على الأكثر كالتأثيرات الداخلة في الكيف ولما هي منسوبة اليها

بالظن والوضع وبطريق الاستحسان والحسبان وهذه في ذواتها مختلفة الطبائع وانما اشترا كها في الاسم فقط فان من عرف بعض اجرام الكواكب وابعادها ونطق بذلك يعرف أنه حكم بحكم نجومي وذلك داخل في جملة الضروريات اذ وجوده أبداً كذلك ومن عرف أن كوكباً من الكواكب كالشمس مثلا اذاحاذي مكاناًمن الامكنة فانه يسخن ذلك المكان ان لم يكن هناك مانع من جهة قابل السخونة ونطق بذلك فقد حكم أيضاً بحكم نجومي وهو داخل في جملة الممكنات على الأكثر ومن ظن أن الكوكب الفلاني متى قارن أو اتصل بالكوكب الفلاني استغنى بعض الناس وحدث به حادث ونطق بذلك فقد حكم أيضاً بحكم نجومي وهو داخل في جملة الامور الظنية والحسبانية وطبيعة كل حكم من هذه الاحكام مخالفة الطبيعة الباقية فاشترا كها انما هو بالاسم فقط وكذلك قد يلتبس ويشتبه الامر فيها على أكثر الناس اذ هم ليسوا محكمين ولا منذرين ولا مرتاضين بالعلوم الحقيقية أعني الضرورية البرهانية

(١٣) مشاهدات الاجرام العلوية المضيئة مؤثرة في الاجرام السفلية بحسب قبول هذه منها كما يظهر من حرارة ضوء الشمس وكسف ضوء القمر وضوء الزهرة وما يظهر من فعلها انما بتوسط هو أضوائها المشوبة لا غير

(١٤) القدماء مختلفون في الاجرام العلوية هل هي بذواتها مضيئة أم لا فبعضهم قالوا ليس في العالم جرم مضيء بذاته سوى الشمس وكل

ماسواها من الكواكب يستضيء منها واستدلوا على صحة قولهم بالقمر والزهرة فانهما يكسفان الشمس حيث يمران فيما بينها و بين البصر و بعضهم قالوا ان جميع الكواكب الثابتة مضيئة بذواتها وان السيارة مستضيئة من الشمس فعلى أي هاتين الجهتين كانت فان تأثيرها بتوسط أضوائها الذاتية أو المكتسبة غير مستنكر ولا مدفوع

(١٥) معلوم أن الكواكب متى استجمعت أنوارها مع ضوء الشمس على جسم من الأجسام السفلية أثرت فيها أثراً مخالفاً لما تؤثر عند انفرادها عنه وذلك مختلف بالأكثر والأقل والأشد والأضعف والأزيد والأنقص بمقدار تهيؤ ذلك الجسم في الأزمنة المختلفة لقبول ذلك الأثر وأيضاً فان بين الاجسام تفاوتاً في القبول وهذه هي الخواص التى هي موجودة وفاعلة وان كانت غير مضبوطة بمقاديرها وهيآتها على الاستقصاء والاستيفاء

(١٦) العلل والاسباب إما أن تكون قريبة وإما أن تكون بعيدة فالقريبة معلومة مضبوطة على أكثر الأمور وذلك مثل حمي الهواء من انبثاث ضوء الشمس فيه والبعيدة قد يتفق أن تصير مدركة معلومة مضبوطة وقد تكون مجهولة فالمضبوطة المدركة منها كالقمر يمتلئ ضوءًا ويسامت بحراً فيمتد فيسقي الارض فينبت الكلأ فيرتعها الحيوان فيسمن فيربح عليها الانسان فيستغني وكذلك ما أشبهها

(١٧) لا يستنكر أن يحدث في العالم أمور لها أسباب بعيدة جداً فلا تضبط لبعدها فيظن بتلك الامور انها اتفاقية وانها من حيز الممكن

المجهول مثل أن تسامت الشمس بعض الاماكن الندية فترتفع بخارات كثيرة فينعقد منها سحائب ويمطر عنها أمطار وتتكدر بهـا أهوية فتعفن بها أبدان فتعطب فيرثيهم أقوام فيستغنون غير أن الذي يزعم أنه قد يوجد سبيل الى معرفة وقت استغناء هؤلاء القوم ومقـداره وجهته من غير اقتفاء السبيل الذي ذكرت مثل تفاؤل أو معاقبـة أو استخراج حساب أومناسبة بين أجسام أواعراض فهو مدع مالا يذعن له عقل صحيح البتة

(١٨) أمور العالم وأحوال الانسان فيه كثيرة وهي مختلفة فمنهـا خير ومنها شر ومنها محبوب ومنها مكروه ومنها جميل ومنها قبيح ومنها نافع ومنها ضار فأي واضع وضع بإزاء كثرة أفعاله كثرة من أمور العالم مثل حركات البهائم أو أصوات الطيور أو كلمات مسطورة أو فصوص معمولة أو سـهام منشورة أو أسامي مذكورة أو حركات من حركات النجوم أو ما أشبه ذلك ممـا فيـه كثرة فانه قد يصادف بين تلك الأحوال و بين ماوضع مماذكر أية كثرة كانت مناسبة يقيس بها بين هذه و بين تلك ثم قد يتفق فيها أسماء يعجب الناظر فيها والمتأمل لها الا أن ذلك لا عن ضرورة ولا عن وجوب ينبغي للعاقل أن يعتمدها وانما هو اتفاق يركن اليه من كان فى عقله ضعف إما ذاتي وإما عرضي فالذاتي هو ما يكون في الانسان الفتى الذي لا تجارب معه اما لصغر سنه واما لغباوة طبعه والعرضي هو ما يكون للانسان عند مايغلب عليه بعض الآلام النفسانية مثل شهوة مفرطة أو غضب أو حزن أو خوف

أو طرب أو ما أشبه ذلك

(١٩) من به حركات الاجرام العلوية والمناسبات التى بينها علي ماسوى ذلك من أصوات الطيور وحركات البهائم وخطوط الأكتاف وجداول الأكف واختلاجات الاعضاء وسائر ما يتفاءل ويتطير بها ومنها انما هو لمعنيين اثنين أحدهما هو أن تلك الاجرام هي مؤثرة فى الاجرام السفلية بكيفياتها فهي لذلك مظنون بها أنهما مؤثرة أيضاً باتصالاتها وانصرافاتها وظهورها وغيبوبتها وتقاربها وتباعدها والآخر انها ثابتة بسيطة شريفة بعيدة عن الفسادات

(٢٠) ليت شعري لما وجدت النغم التأليفية بعضها متنافرة وبعضها متلائمة وبعضها أشدملاءمة وبعضها أشد منافرة ما الذي يوجب أن لايكون حلول الكواكب في الدرجات التى تناسب في العدد تلك النغم أيضاً حالها في المساعد والمناحس كذلك مما هو من المتفق عليه أن تلك الدرجات وتلك البروج انماهي بالوضع لا بالطبع وليس هناك البتة تغير وتخالف طبيعي

(٢١) ألم تعلم أن الاستقامة والاعوجاج والنقصان والكمال التى تقال في مطالع البروج انما هي بالاضافة الى الأماكن بأعيانها ولاجل تلك الاماكن لانها في أنفسها ذوات اعوجاج واستقامة وكمال ونقصان وسائر ما أشبهها فاذا كان الأمر كذلك فما الذي يوجب أن يكون دلالتها على الاجرام السفلية من الحيوان والنبات بحسب تلك التى قيلت فيها وان صح ذلك فى ذواتها فهو يوجب شيئاً غير ماهو

داخل في التأثيرات الداخلة في باب كيف

(٢٢) من أعجب العجائب أن يمر القمرفيما بين البصر من الناس بأعيانهم في موضع من المواضع فيستر بجرمه عنهم ضوء الشمس وهو الذي يسمي الكسوف فيموت لذلك ملك من ملوك الارض ولوصح هذا الحكم واطرد لوجب أن كل انسان أو أي جسم كان اذااستتر بسحاب عن ضوء الشمس فانه يموت لذلك ملك من الملوك أو يحدث في الارض حادث عظيم وذلك ماينفر عنه طباع المجانين فكيف العقلاء

(٢٣) بعد ما اجتمع العلماء وأولو المعرفة بالحقائق على أن الاجرام العلويه في ذواتها غير قابلة للتأثيرات والتكوينات ولا اختلاف في طباعها فماالذي دعا أصحاب الاحكام الى أن حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى البعض بالسعادة والى غير ذلك من ألوانها وحركاتها البطيئة والسريعة فليس ذلك بمستقيم في طريق القياس اذ ليس كل ما أشبه شيئاً بعرض من الاعراض فانه يجب أن يكون شبيهاً به بطبعه وأن يصدر عن كل واحد منهما ما صدر عن الآخر

(٢٤) لو وجب أن يكون كل ما كان لونه من الكواكب شبيهاً بلون الدم مثل المريخ دليلا على القتال واراقة الدماء لوجب أن يكون كل ما كان لونه أحمر من الاجسام السفلية أيضاً دليلا على ذلك إذهي أقرب منها وأشد ملاءمة ولو وجب أن يكون كل ما كان حركته سريعة أو بطيئة من الكواكب دليلا على التباطؤ والتسارع في الحوائج لوجب أن يكون كل بطيء وكل سريع من الاجرام السفلية

أدل عليها اذ هي أقرب منها وأشبه بها وأشد اتصالا وكذلك الامر في سائرها

(٢٥) ما أعمى بصر من نظر في أمر البروج فلما وجد الحمل به يبتدأ في تعديدها حكم أنه يدل على رأس الحيوان وخصوصاً الانسان ثم لما كان الثور يتلوه حكم بأنه يدل على العنق والأكتاف وكذلك الى أن ينتهي الى الحوت حكم بأنه يدل على القدمين انما كان ينظر بعينه السخيفة وعقله المذهول الى الحوت وهو متصل بالحمل والى القدمين وهما غير متصلتين بالرأس فيعلم أن حكمه غير مطرد في ذلك إذ أعضاء بدن الحيوان موضوعة على الاستقامة والبروج على الاستدارة وليس بين المستقيم والمستدير مناسبة لكن من أعظم المصائب أن الضرورة تدعو الى التقويم بمثل هذا الطعن الذي لا يدرى هل الطعن أضعف أم المطعون غير أن الشر يدفع بالشر ولولا أن الاشتغال بأمثال هذه المقاولات والمعاندات مما يتعطل به الزمان لأثبت منها جملة

(٢٦) من حكم بأن زحل هو أبطأ الكواكب سيراً والقمر أسرعها سيراً لِمَ لم يقلب الحكم أن زحل أسرعها سيراً اذ مسافته أطول مسافات الكواكب السيارة سواها والقمر أبطأها اذ مسافته أقرب مسافات تلك

(٢٧) هب أن القمر وسائر الكواكب أدلة على الأمور والاحوال على ما وصفه أصحاب الاحكام لِمَ قالوا أن الأمور التي يراد أن تكون خفية مستورة ينبغي أن تتعاطاها في وقت الاجتماع

لاضمحلال ضوء القمر أما علموا أن ضوء القمر على حالته لم يتغير ولم يلحقه زيادة ولا نقصان وانما ذلك بالقياس الينا لاغير وكذلك ماقالوه في الامتلاء والاستقلال ومهما لم يلحقه في ذاته تغير فما الذى يجب أن يلحق ذلك البصر ما هو دليل من الامور على ما وضع

(٢٨) لما كانت الكواكب والشمس في ذواتها لاحارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة باتفاق من العلماء فما معنى الاحتراق الذي ادعوا في الكواكب التى تقرب من الشمس وحيث وضعوا الشمس دليلا على الملوك والسلاطين فلم لم يجمعوا بأن الكواكب التي هي دليل على نوع من أنواع الناس مثل عطارد الذي وضعوه دليلا على الكتبة أو علي من يكون هو صاحب طالعه وهيلاجه اذا قرب من الشمس أن يكون له تمكن من السلطان وقرب اليه وزلفى لكنهم جعلوا ذلك منحسة

(٢٩) من يظن ان هذه يتجارب عليها وجدت دلائل هذه الكواكب وشهاداتها فليعمد الى سائرماوضع ليقلبها معلوماً فى المواليد والمسائل والتحاويل فان وجد بعضها يصح و بعضها لا يصح علي ما عليه حال ما وضع فليعلم أن ذلك ظن وحسبان واستحسان وعرفة

(٣٠) لم نر أحداً وان كان من الاشتهار بأحكام النجوم والايمان بها واليقين فيها بغاية ليس من ورائها مثل غاية وهو يقطع أمراً ممايهمه لاجل حكم يحكم له به وان عاين في طالع مولده أو يسأله جميع الشهادات التى بها يستدل وعليها يعول اخراج مال وترك حزم في حرب وأخذ

زاد فى سفر أو ما أشبه ذلك وان كان الامر على هذا السبيل فما اشتغالهم بهذا الفن الا لاحدى ثلاث اما لتفكر وولوع واما لنكث وتشوق وتعيش به واما لحزم مفرط وعمل بما قيل ان كل مقول محذور منه

تمت نكت أبي نصر الفارابي فيما يصح ومالا يصح من أحكام النجوم •• ويليها رسالة في مسائل فلسفية سئل عنها •• والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

﴿ هذه مسائل متفرقة سئل عنها الحكيم الفيلسوف الشيخ ﴾

(أبو نصر محمد بن محمد الفارابي رحمه الله)

(١) سُئل عن الألوان كيف تحدث في الأجسام وفي أي أجسام تحدث .. فقال انما تحدث في الأجسام التي هي تحت الكون والفساد وليس للاجسام العالية ألوان ولا أيضاً للاسطقسات والاجسام البسيطة .. هذا رأي أكثر القدماء الا اليسير منهم فانهم قالوا ان الارض من سائر الاسطقسات اسود اللون وان للنار اشراقاً وانما يحدث الألوان في الأجسام المركبة عن امتزاج الاسطقسات فأي جسم مركب الغالب عليه النارية فان لونه يكون أبيض وأي جسم الغالب عليه الارضية فان لونه يكون اسود ثم على حسب ذلك تحدث الألوان المتوسطة على المقادير التى يوجبها الامتزاج

(٢) سُئل عن اللون ماهو .. فقال هو نهاية الجسم المستشف بما هو مستشف وظهور اللون انما يكون في بسط الجسم وللجسم نهايتان أحداهما البسط وهي له بماهو جسم والأخرى اللون وهي له بماهو مستشف

(٣) سئل عن الممازجة ماهي .. فقال الممازجة هي فعل كل واحدة من الكيفيتين في الأخرى وانفعال كل واحدة منها عن الاخرى

(٤) سئل فيما رآه بعض العوامّ فى معنى الجن وسأله عن ماهيته .. فقال الجن حي غير ناطق غير مائت وذلك على ماتوجبه القسمة التى

يتبين منها حد الانسان المعروف عند الناس أعنى الحي الناطق المائت وذلك أن الحي منه ناطق مائت وهو الانسان ومنه ناطق غير مائت وهو الملك ومنه غير ناطق مائت وهو البهائم ومنه غير ناطق غير مائت وهو الجن . . فقال السائل الذي في القرآن مناقض لهـذا وهو قوله (استمعَ نفرٌ من الجنّ فقالوا إنا سمعنا قرآ ناً عجباً) والذي هو غير ناطق كيف يسمع وكيف يقول . . فقال ليس ذلك بمناقض وذلك أن السمع والقول يمكن أن يوجـد للحي من حيث هو حي لأن القول والتلفظ غير التمييز الذي هو النطق وترى كثيراً من البهائم لا قول لها وهي حية وصوت الانسان مع هـذه المقاطع هو له طبيعي من حيث هو حي بهذا النوع كما أن صوت كل نوع من أنواع الحي لا يشبه صوت غيره من الأنواع كذلك هـذا الصوت بهذه المقاطع الذى للانسان مخالف لأصوات غيره من أنواع الحيوان وأما قولنا غير مائت فالقرآن يدل بذلك قوله تعالى (رب أنظرني الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين)

(٥) وسئل عن معنى التخلخل والتكاثف ما هما وتحت أي مقولة هما داخلان . . فقال هما تحت مقولة الوضع وذلك أن التخلخل هو تباعد أجزاء الجسم في وضعها بعضها عن بعض حتى يوجد فيها بين تلك الاجزاء أجزاء أخر من جسم آخر والتكاثف هو تقارب أجزاء في وضعها بعضها عن بعض

(٦) سئل عن الخشونة والملاسة ماهما وتحت أي مقولة هما . . فقال هما داخلتان تحت مقولة الوضع وذلك أنهما وضع ما لاجزاء السـطح

فالخشونة هي وضع أجزاء السطح بالارفع والاخفض والملاسة هي وضع أجزاء سطح الجسم من غير ارتفاع ولا انخفاض

(٧) سئل عن الاشياء الكثيفة أيها يقارنها الصلابة وأيها يقارنها اللين فقال الاشياء الكثيفة اذا وجد لاجزائها اتحاد واتصال بعضها ببعض باحكام حدث فيها الصلابة واذا لم يوجد لاجزائها اتحاد ولا احكام حدث فيها اللين ومن خاصة الصلب اللين أن ينفعل بسهولة ويفعل بعسر

(٨) سئل عن الحفظ والفهم أيهما أفضل .. فقال الفهم أفضل من الحفظ وذلك أن الحفظ فعله انما يكون في الألفاظ أكثر وذلك في الجزئيات والاشخاص وهذه أمور لا تكاد تتناهى ولا هي تجدي وتغني لا بأشخاصها ولا بأنواعها والساعي فيما لا يتناهي كباطل السعي والفهم فعله في المعاني والكليات والقوانين وهذه أمور محدودة متناهية وواحدة للجميع والذي يسعى في هذه الامور لا يخلو من جدوى .. وأيضاً فان فعل الانسان الخاص به القياس والتدبير والسياسات والنظر في العواقب فاذا كان معول الانسان فيما يحتوي ويعرض له على جزئيات حفظها لا يأمن الغلط والضلال اذ الامور بأشخاصها لا يشبه بعضها بعضاً بجميع الجهات ولعل الذي يعرض له لا يكون من جنس ماحفظه فاذا كان معوله على الاصول والكليات وعرض له أمر من الامور أمكنه أن يرجع بفهمه الى الاصول فيقيس هذا بهذا فقد تبين أن الفهم أفضل من الحفظ

(٩) سئل عن العالم هل يكون فاسداً أم لا وان كان فاسداً فهل يكون كونه وفساده ككون وفساد سائر الاجسام أم هو نوع آخر فكيف ذلك .. فقال الكون في الحقيقة هو تركيب ما أو شبيه بالتركيب والفساد هو انحلال ما أو شبيه بالانحلال وان قيل مكان التركيب والانحلال الاجتماع والافتراق جاز ذلك أيضاً وكل ما كان تركيبه من أجزاء أكثر كان زمانُ تركيبه أطول وكذلك ما كان انحلاله بأجزاء أكثر كان انحلاله في زمان أطول وكل ما كان من هذين ذا أجزاء أقل كان زمانه في التركيب والانحلال أقصر وأقل مايقع عليه التركيب والانحلال شيئان لان الشيء الواحد لا تركيب فيه ولا انحلال .. ولا يجوز التركيب والتحليل الا في الزمان والزمان بدؤه وبدؤه هو الاول المحض فبدء الشيء غير الشيء والتركيب والتحليل الذي يحدث بشيئين فقط انما يكون في الآن المحض والذي يكون لاشياء أكثر من اثنين انما يكون في زمان وطول ذلك الزمان وقصره يكون بحسب كثرة تلك الاشياء وقلتها وأجزاء العالم مثل الحيوان والنبات وغير ذلك انما هي مركبة من أشياء أكثر من اثنين فكونها وكذلك فسادها لاجل الكثرة التي في أجزائها وبسائطها في زمان وكل العالم انما هو مركب في الحقيقة من بسيطين فهما المادة والصورة المختصتين فكونه كان دفعة بلا زمان على ما بينا وكذلك يكون فساده بلا زمان ومن البين أن كل ما كان له كون فله لا محالة يكون فساد .. فقد بينا أن العالم بكليته متكون فاسد وكونه وفساده لا في زمان وأجزاء

العالم متكونة فاسدة وكونها وفسادها في زمان والله تبارك وتعالى هو الواحد الحق مبدع الكل لا كون له ولا فساد

(١٠) سئل عن الاشياء العامية كيف يكون وجودها وعلى أي جهة . . فقال ما كان وجوده بالفعل لوجود شيء آخر فوجوده على القصد الثاني بالعرض وجود الاشياء العامية أعني الكليات انما يكون بوجود الاشخاص فوجودها اذاً بالعرض ولست أعني بقولي هذا أن الكليات هي اعراض فيلزم أن تكون كليات الجواهر اعراضاً لكن أقول ان وجودها بالفعل على الاطلاق انما هو بالعرض

(١١) سئل عن مقولة ينفعل وعن الانفعال المذكور في الكيفية هل هما واحد أم مختلفان وان كانا واحداً فلم جعل في موضع جنساً عالياً وفي موضع داخلا تحت جنس عال آخر . . فقال هما مشتركان بمعنى ومختلفان بمعان فالذي يشتركان فيه هو العرض على سبيل اشتراك الاسم والمعانى التى يختلفان فيهما فهي جمع ما ذكره في قاطيغورياس عند وصفه مقولة ينفعل وفى بعض القول في الكيفية ثم شرح ذلك فقال ان للجوهر مع الكيفية حالا ما وهو السكون الذي يبتدأ فيه من العدم الذي هو مقابل للصورة وينتهي الى الصورة بالقبول أو يقول في الجملة انه ينتهى عن القوة الى الفعل وذلك السكون هو ينفعل واذا حصل في الصورة أو حصلت الصورة فيه فحينئذ لا بد لتلك الصورة من أن تكون ثابتة فتسمى كيفية انفعالية واما سريعة الزوال فتسمى انفعالا ثم أنه لما وجد ذلك السلوك عاماً لاشياء كثيرة جعل جنساً عالياً

بعمومه وجعل الانفعال باضافة الكيفية اليه حتى قيل كيفية انفعالية نوعاً من أنواع الكيفية

(١٢) سئل عن الاسم المشكل ماهو ٠٠ فقال الاسماء على ضربين ضرب منها أسماء سميت بها أمور لم يقصد بتلك التسمية معنى واحد معلوم وهي الاسماء المشتركة المتفقة والضرب الآخر أسماء سميت بها أمور قصد بتلك التسمية معان معلومة وهي تنقسم أيضاً قسمين فيه أسماء لامور قُصد بتلك التسمية معان معلومة والمسميات لا تتقدم ولا تتأخر في ذلك المعنى وهي المتواطئة أسماؤها وقسم آخر أسماء لأمور قصد بالتسمية معان معلومة والمسميات تتقدم وتتأخر بحسب تلك الاسماء وهي الاسماء المشكلة مثل الجوهر والعرض والقوة والفعل والنهي والأمر وما أشبهها

(١٣) سئل عن العرض كيف يحمل على الأجناس العالية بالتقدم والتأخر ٠ فقال ان الكم والكيف هما بذواتهما عرضان لا يحتاجان فى في اثبات ماهيتهما الا الى الجوهر الحامل لهما فقط وأما المضاف مثلا فلان اثبات انيته انما يكون بين جوهر وجوهر أو بين جوهر وعرض أو بين عرض وعرض فحاجته فى اثبات ذاته الى أشياء أكثر من جوهر أو شيء واحد فكل ما كان حاجته في اثبات ذاته الى أشياء أقل فهو في انّيته أقدم وأحق باسم الانية من الذي حاجته الى أكثر

(١٤) سئل عن الجوهر كيف يحمل على الجواهر بالتقدم والتأخر ٠٠ فقال ان الجواهر الاولى التي هي الاشخاص غير محتاجة في وجودها

الى شيء سواها وأما الجواهر الثواني كالانواع والاجناس فهي في وجودها محتاجة الى الاشخاص فالاشخاص اذاً أقدم في الجوهرية وأحق بهذا الاسم من الكليات .. وجهة أخرى من جهات النظر أن كليات الجواهر لما كانت ثابتة قائمة باقية والاشخاص ذاهبة ومضمحلة فالكليات اذاً أحق باسم الجوهرية من الاشخاص وفي كلا النظرين يتبين أن الجوهر يحمل على ما يحمل عليه بالتقدم والتأخر فهو اذاً اسم مشكل

(١٥) سئل عن اكتساب المقدمات لكل مطلوب كيف ينبغي أن يكتسب وفيما ذا ينبغي أن ينظر فقال ان لكل مطلوب محمولا وموضوعا هما حداه وجزآه والاجزاء التي تحمل على الشيء سبعة جنس الشيء وفصله وخاصته وعرضه وحده ورسمه وماهيته وهذه السبعة بعينها هي التي توضع للشيء ويحصل من ازدواجاتها ثمانية وعشرون ازدواجاً ثم يطرح منها اقترانان لاجل أن السالبة الكلية تنعكس على ذاتها واذا لم تطرح تكون مكررة فيبقى ستة وعشرون اقتراناً والازدواج مثل أن يقترن محمول المحمول بمحمول الموضوع أو محمول الموضوع بمحمول المحمول أو محمول المحمول بموضوع الموضوع أو موضوع المحمول بموضوع المحمول أو موضوع المحمول بموضوع الموضوع فان كان موضوع المطلوب نوع الانواع فانه يطرح في موضوع الموضوع لان موضوعه أشخاص والفيلسوف لا يكترث بها وان كان موضوع المطلوب شخصاً فانه ينبغي أن ينقل الحكم الى نوع ذلك الشخص ثم

يرد اليه في هذا الموضع ويتبين منفعة الشكل الثاني أوماصورته صورة الشكل الثاني وذلك أنه اذا نظر في مبـاينات المحمول ومحمولات الموضوع أو عكس ذلك فان هذا هو الشكل الثـاني وكذلك انتاج السالبة والموجبة الجزئيتين انمـا يكون بالشكل الثالث أو ما صورته صورة الشكل الثالث ولولا ذلك لما كان بهذين الشكلين انتفاع بعد ما بين الحكيم أن المطالب أربعة وهي الموجبة الـكلية والسالبة الجزئية تتبين في الشكل الأول

١٦ وسئل عن هذه القضية وهي قولنا الانسان موجود هل هي ذات محمول أم لا .. فقال هذه مسئلة اختلف القدماء والمتأخرون فيها فقال بعضهم انها غيرذات محمول و بعضهم قالوا انها ذات محمول وعندى أن كلا القولين صحيحان بجهة وجهة وذلك ان هذه القضية وأمثالهـا اذا نظر فيها الناظر الطبيعي الذي هو نظره في الا مور فانها غير ذات محمول لان وجود الشيء ليس هو غير الشيء والمحمول ينبغي أن يكون معنى الحـكم بوجوده أو نفيه عن الشيء فمن هـذه الجهة ليست هي قضية ذات محمول وأما اذا نظر اليها الناظر المنطقي قلبها مركبـة من كلمتين هما أجزاؤها وانها قابلة للصدق والـكذب فهي بهذه الجهة ذات محمول والقولان جميعاً صحيحان لـكن لـكل واحد منهما جهة

(١٧) وسئل عن المتضادات وهل البياض عدم السواد أم لا .. فقال ليس البياض بعدم للسواد وبالجملة ليس شيء من المتضادات هو عدم للضد الآخر لـكن في كل واحد من المتضادات عدم الضد الآخر .

لما استحال الجسم من ضد الى ضد

(١٨) وسئل عن مقولة يفعل وينفعل قال السائل اذا لم يمكن أن يوجد أحدهما الا مع الآخر مثلا أنه لايمكننا أن نتصور يفعل الا مع ينفعل وأيضاً لانتصور ينفعل الا مع يفعل فهل هما من باب المضاف أم لا .. فقال لا لأنه ليس كل شيء يوجد الا مع شيء آخر فهما من باب المضاف لانا لانجد التنفس الا مع الرئة ولا النهار الا مع طلوع الشمس ولا العرض بالجملة الا مع الجوهر ولا الجوهر الا مع العرض ولا الكلام الا مع اللسان وليس شيء من ذلك من باب المضاف لكنها داخلة في باب اللزوم واللزوم منه ما يكون عرضياً ومنه ما يكون ذاتياً فالذاتي مثل وجود النهار مع طلوع الشمس والعرضى مثل مجيء عمر عند ذهاب زيد ومنه أيضاً ماهو تام واللزوم ومنه ما هو ناقص اللزوم والتام هو أن يوجد الشيء بوجود شيء آخر وذلك الشيء الآخر يوجد أيضاً بوجود الشيء الاول حتى يتكافئا في الوجود مثل الاب والابن والضعف والنصف والناقص واللزوم هو أن يوجد شيء بوجود شيء آخر وليس اذا وجد ذلك الشيء الآخر وجد الشيء الاول وذلك مثل الواحد والاثنين فانه ما وجد الاثنان الا وجد الواحد وليس اذا وجد الواحد وجد الاثنان لامحالة

(١٩) سئل عن هذين الجنسين أعنى يفعل وينفعل هل هما يتكافئان في لزوم الوجود حتى اذا وجد أحدهما أيهما اتفق وجد الآخر ..فقال لا لأنا كثيراً مانجد يفعل ولا يكون هناك انفعال وذلك حين لايكون

القابل منها قابلا لقبول الفعل وأما متى وجد ينفعل فلابد من أن يوجد يفعل .. فقال السائل اذا كان معنى يفعل هو أن يؤثر ومعنى ينفعلُ هو أن يتأثر فلم لم يجعلهما الحكيم تحت مقولة لكنهما مما جعلا جنسين عاليين بسيطين .. فقال ليس كل الأجناس العشرة بسيطة عند قياس بعضها ببعض وانما هي بسيطة عند قياسها الى مادونها فأما البسيطة المحضة من هذه العشرة فهي أربعة الجوهر والكم والكيف والوضع فأما يفعل وينفعل فهما مما يحدثان بين الجوهر والكيف ومتى وأين يحدثان بين الجوهر والكم وله يحدث بين الجوهر والجوهر المطبق به بكله أو ببعضه والمضاف يحدث بين كل مقولتين من العشرة وبين كل نوعين من مقولة من المقولات العشر فهو لذلك داخل من جهة أو جهات في المقولات ولا يقول كذلك لانه حينئذ يظهر أنه نوع من أنواع بعضها أو كلها بل يقول أن المضاف يوجد في جميع الأجناس

(٢٠) سئل عن مقولة المضاف هل هي منقسمةٌ الى أنواع ذاتية أم لا وان كانت منقسمة فما أنواعها وذلك ان قسمناه الى مايرجع بعضها الى بعض بحرف ب والى مالايرجع بعضها الى بعض بحرف ا والى ما يبقى عند الرجوع بحرف ج والنسبة واحدة والى ما يتبدل فهذه قسمة يحدث عنها أنواع في اللفظ لا في المعنى .. فقال ليس هذه التي عددت بأنواع مقولة المضاف على ماظنه بعض الناس ولا مقولة الكيف أيضاً منقسمة الى ما في كتاب قاطاغورياس من الأربعة التي هي الحال والملكة والقوة واللاقوة والكيفيات الانفعالية واللاانفعالية

والشكل والخلقة ولا مقولة الـكم أيضاً منقسمة الى مذكورة في المقولات من العدد والقول والزمان والسطح والجسم والخط والمـكان وذلك أن حال الأنواع في القسمة بالفصول المقومة غير هذه الحالة لأن الجنس لا ينقسم بالقسمة الصحيحة الا في قسمين فقط ثم كل واحد من القسمين ينقسم الى قسمين آخرين ثم على هذا الترتيب الى أن ينتهي الى نوع الأنواع وهذه معدودة فى كل واحد من هذه المقولات هي أكثر من اثنين والأولى في مقولة المضـاف اذا قسم أن يقال ان المضاف ما يحدث بين أنواع مقولات عدة ثم يتصفح أنواع المضافات لا على هذا السبيل و بتعديد فصوله المقومة لانواعها ونحن ذاكرون هذه الفصول في تفسيرنا لكتاب المقولات على ما يحتمل الاستقصاء في ذلك الـكتاب ان شاء الله تعالى

(٢١) وسئل عن الحركة ما حدها ‥ فقال ليس للحركة حد لانها من الاسماء المشكلة إذ هى مقولة على النقلة والاستحالة والـكون والفساد ولـكن رسمها أن يقال انها خروج ماهو بالقوة الى الفعل ‥ وسئل عن الحركة هل هي من الاسماء المشتركة أم هى جنس لتلك المعانى الستة التى يذكرها الحـكيم في قاطاغورياس وان كان جنساً ففي أي الاجناس العالية هي ‥ فقال ليست الحركة من الاسماء المشتركة إذ الاسماء المشتركة لا تقال على بعض المعاني التى تحتها باستحقاق أكثر من استحقاق البعض ولا بتقديم وتأخير والحركة تقال على النقلة باستحقاق ما يقال على الاستحالة والحكيم لما وجد الاستحالة هي

تغير يعرض للجوهر في كيفيته والزيادة والنقصان وهما تغيران يعرضان للجوهر في كميته ووجد النقلة وهي تغير الجوهر في مكانه شبه ذلك التغاير بهذا التغير فسمي الجميع حركة فالنقلة اذاً أولى بهذا الاسم وأقدم وهذه الباقية أشد تأخراً فيه وأقل استحقاقاً فهي اذاً من الاسماء التى تقال على ماتحتها من المعاني بتقديم وتأخير وليست هي بجنس لما تحتها إذ البعض منها في الكمية والبعض فى الكيفيـة والبعض في الأين وليس شيء من الاجناس يحتوي هذه الأجناس الثلاثة

(٢٢) وسئل عن المحمول والموضوع المستعملين في كتاب القياس من أي الأسماء هما .. فقال انهما من الاسماء المنقولة وذلك أن الفلاسفة لما وجدوا الأجسام يوضع بعضها ويحمل عليه البعض نقلوا هذا المعنى الى صناعتهم فسموا الجوهر موضوعاً وما يطرأ عليه من الاعراض محمولات ثم انهم لما أنشأوا صناعة المنطق ووجدوا الحكم والمحكوم عليه شبيهين بالجوهر والعرض المحمول فيه سموها المحمول والموضوع من غير أن يعتبر فيهما الجوهر والعرض بل قد يكون جوهراً وقد يكون عرضاً وانما يعتبر فى صناعة المنطق الحكم والمحكوم والخبر والمخبر فقط

(٢٣) وسـئل عن الفصول هل تكون داخلة تحت المقولة التى يكون منها الجنس والنوع أو تكون خارجة عنها ومن مقولة أخرى .. فقال كل جنس وكل نوع هي لا محالة داخلة تحت المقولة التى فيها ذلك الجنس وذلك النوع الذي يوهمك أن الفصل قد يكون من

مقولة أخرى سوى المقولة التى منها الجنس والنوع هو أنك وجدت التغذى مثلا والنطق في الجوهر فظننت أنهما فصلان في الجوهر وهما في ذاتهما عرضان وليس الأمر كما ظننت وذلك أن الفصل بالحقيقة هو الغاذي والناطق لا النطق والاغتذاء ولعل ظانا يظن أن الناطق والغاذي هما نوعان وليس الأمر كذلك بل النوع هو الجسم الغاذي والحي الناطق ومن يسمي النوع الذي هو الحي الناطق باسم الناطق وحده فانما ذلك على سبيل الذى ذكرته وهو ان الانسان اذا صادف نوعاً من الأنواع وأراد أن يعبر عنه ويميل الى الاختصار عبر عن جملته ببعضه لأنا لا نجد كله الا بالفعل الاخير الذي هو المقوم لذلك النوع فلهذا من الشأن ما يقع من الاشكال

(٢٤) وسئل عن المساوي وغير المساوي هل هي خاصة الكم والشبيه وغير الشبيه هل هي خاصة للكيفية .. فقال الأولى عندى أن جملة هذا القول ليس هو خاصة لواحد من قبيل المقولتين أعنى الكم والكيفية لأن الخاصة انما تكون شيئاً واحداً كالضحك والصهل والجلوس وغيرها الا انا اذا سمينا الرسم وهو قول يعبر عن الشيء بما يقوم ذاته خاصة فان كل واحد من المساوي وغير المساوي هو خاصة للكم وكذلك كل واحد من الشبيه وغير الشبيه خاصة للكيف وجملة قولنا مساو وغير مساو هو رسم للكم وجملة قولنا شبيه وغير شبيه هو رسم للكيف

(٢٥) وسئل عن مقولة له وما رسم به انه النسبة التى بين الجوهر

وبين ما يطبق به بكله أو ببعضه وينتقل بانتقاله هل هو رسم صحيح ويجمع ما يدخل تحت هذه المقولة .. فقال هو رسم صحيح وأما قوله له علم وله صوت وله لون فان هذه اللفظة أعنى له هو اسم مشترك وباشتراك ما ينسب كل شيء للجوهر الى الجوهر له والمقولة من بين هذه هي النسبة التى تثبت بين الجوهر وبين ما يطبق به بكله أو ببعضه من الخاتم والنعل واللباس وهي من الأجناس الستة التي توجد معانيها حادثة بين الشيئين مثل المضاف ومثل الأين ومثل متى فأما مقولة له أعنى وجود الصوت والعلم واللون وغير ذلك فهي بحقائقها من مقولة الكيف أو من مقولة أخرى لائقة به .. وبالجملة فان الحكيم لما بحث عن حقائق الأمور الموجودة ووجد منها جوهراً قائما بذاته تطرأ عليه الاعراض وتبطل عنه وهو باق فوضعه حاملا للاعراض ثم بحث عن الاعراض كم أجناسها فوجد الجوهر ذا مقدار ما فجعل ذلك العرض كماً وصيره مقولة .. ثم وجد للجواهر أحوالا تتغير من بعضها الى بعض مثل ما أن له لوناً وله علماً وله قوة وله انفعالا وله فضيلة وله خلقاً وله شكلا وكل شخص من الجوهر يشبه شخصاً آخر فى واحد مما ذكرناه أو لا يشبهه فجعل ذلك أيضاً جنساً وهو الكيف وصيره مقولة .. ثم وجد الجوهر الواحد ينسب الى جوهر آخر باسم أو لفظ اذا لفظ به يتحد بالجوهر جوهر آخر ويعرف بمعرفته حتى يصير هذا الجوهر باتحاد ذلك الجوهر الآخر به في ذلك اللفظ ذلك الشيء الذي عبر عنه مثل الأب والابن والصديق والشريك والمالك والعبد وغيرها فجعل ذلك

أيضاً جنساً وهو المضاف وصيره مقولة ٠٠ ثم وجد الجوهر في زمان حتى يسأل عن زمانه فيدل على ذلك الزمان الذي كان فيه ذلك الجوهر فجعله جنساً أيضاً وصيره مقولة متى ٠٠ ثم وجد الجوهر أيضاً في مكان ما يسأل عن مكانه ويجاب عنه بما يستدل به عليه في مكانه فجعله جنساً أيضاً وصيره مقولة أين ٠٠ ثم وجد الجوهر أيضاً في وضعه بأوضاع مختلفة حتى أن بعض أجزائه فى مواضع من مكانه المطبق به في وضع واحد فتتغير وتتبدل أمكنة تلك الأجزاء في وضع آخر فجعل ذلك المعنى أيضاً جنساً وصيره مقولة الوضع ٠٠ ثم وجد الجوهر يؤثر فى بعض الجواهر التى هي غيره بالشخص فصير ذلك المعنى أيضاً جنساً وجعله مقولة يفعل ٠٠ ثم وجد الجوهر يطبق به كله أو بعضه جوهر آخر ينتقل بانتقاله فجعل هذا المعنى أيضاً جنساً وصيره مقولة له على أن الخاتم الذي في أصبع الانسان أو اللباس الذي هو لابسه اذا نظر اليه من حيث هو ملك له فهذا بذلك المعنى من مقولة المضاف وأما من حيث يحيط ببعضه أو بكله وينتقل بانتقاله فهو من مقولة له فهذه هي الأجناس العشرة

(٢٦) وسئل عن الأدلة هل تتكافأ حتى يوجد للشيء ونقيضه دليل قوي ويكون دليل الشيء في القوة والصحة كدليل نقيضه أم لا فقال هذه مسئلة اذا أجبت بلا مطلقاً أو بنعم مطلقاً فان ذلك غير صواب والأولى أن تقسم الأمور وتنظر هل هي فى ذلك المعنى بحكم واحد أم هي مختلفة الحكم فنقول أن الأمور منها ضرورية ومنها ممكنة

ولا يوجد للأمور قسم ثالث وجميع العلوم مبناها على أحد هذين وهي كلها محصورة بهذين فأي شيء كان من جملة الممكن فان مبنى القول فيه على المشهورات والمقنعات والظنون الحسنة والتقليدات وما يشبهها مما هو في حيز الممكن وفي مثل هذه فانه ليس من المحـال أن تتكافأ الأدلة حتى يوجد دليـل الشيء والحجة على اثباته من القوة والصحة والحسن بالمـكان الذي يوازيه ويكافئه دليل نقيضه والحجة عليه وأما ما كان من المسائل والعلوم من حيز الضرورة فان مبناها ومعولها يكون على الأمور التي توجد ضرورة أو لا توجد ضرورة وحينئذ يكون دليل الشيء صحيحاً وقوياً وكذلك الحجة عليه وأما الدليل على نقيضه فواهياً باطلا ضعيفاً

(٢٧) وسئل عن التصور بالعقل كيف يكون وعلى أي جهة وهل هو أن يتصور بالعقل الشيء الذي هو من خارج على ما هو عليه .. فقال التصور بالعـقل هو أن يحس الانسان شيئاً من الأمور التي هي خارجة النفس ويعمل العقل في صورة ذلك الشيء ويتصوره في نفسه على أن الذي هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقاً لما يتصوره الانسان في نفسه اذ العقل ألطف الأشياء فما يتصوره فيه هو إذاً ألطف الصور

(٢٨) وسـئل عن حصول الصورة في الشيء على كم نوع يكون ..فقال ان حصول الصورة في الشيء يكون على ثلاثة أنواع أحدها حصول الصورة في الحس والآخر حصول الصورة في العقل والثالث حصول الصورة في الجسم فحصول الصورة في الجسم يكون بالانفعال

وهو أن تحصل صورة الشيء من شيء آخر خارج عنه بقبول منه لها مثل الحديد الذي يدني من النار فيحصل فيه صورة النار وهي الحرارة وذلك لقبوله لها حتى يصير حاملا لها وهي محمولة فيه ويصدر عنه بتلك الصورة ما كان يصدر عن صاحب الصورة أو شبيه بذلك الذي كان يصدر وأما حصول الصورة في الحس فهو أن لا تحصل صورة الشئ في الحس الا بانفعال من الحس بها لكن بتصورها بالحال التى هي عليها من ملابستها المادة لا بغير ذلك من الاحوال وأما حصول الصورة في العقل فهو أن تحصل صورة الشيء فيه مفردة غير ملابسة للمادة ولا بتلك الحالات التى هي عليها من خارج لكن بغير تلك الحالات ومفردة غير مركبة ولا مع موضوع ومجردة عن جميع ماهي ملابسته وبالجملة فان الاشياء المحسوسة هي غير المعلومة والمحسوسات هي أمثلة للمعلومات ومن المعلوم أن المثال غير الممثل فان الخط البسيط المعقول الذي يتوهم طرفاً للجسم غير موجود مفرداً من خارج لكن ذلك شيء يعقله العقل وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الاشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط وليس الأمر كذلك إن بينها وسائط وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ويؤديها الى الحس المشترك حتى تحصل فيه فيؤدي الحس المشترك تلك الى التخيل والتخيل الى قوة التميز ليعمل التميز فيها تهذيباً وتنقيحاً ويؤديها به منقحة الى العقل فيحصلها العقل عناية

(٢٩) وسئل عن الاشياء التى يحتاج اليها في تعريف المجهولات

وكم هي تلك الأشياء . . فقال ان أقل مايحتاج اليه في تعريف المجهول هو شيئان معلومان بل أقول انه لا يمكن أن تعلم مجهولا بأقل ولا بأكثر من شيئين معلومين على الاستقصاء والتحصيل وذلك ان الذي يقدم ثلاثة معلومات أو أكثر لتعريف مجهول واحد فانه اذا استقصى النظر فيها فاما أن أحد تلك الثلاث لا يخلو من أن يكون فضلا في تعريف ذلك المجهول حتى لو أسقط ذلك كان المجهول معلوماً بالمعلومين التامين فاما أن يكون ذلك الثالث لازماً عن ذينك المعلومين فلم يسقط أحد ذينك التامين ويبقى أحدهما مع هذا الثالث في صورة تعريف ذلك المجهول والشيء لا يتبين بنفسه والشيء الواحد لا يتبين منه مجهول

(٣٠) وسئل عن معنى القوى والملكات والأفعال الارادية . . فقال القوى والملكات والأفعال الإرادية التي اذا حصلت في الانسان عاقت عن حصول الغرض المقصود بوجود الانسان في العالم هي الشرور الانسانية والقوى والملكات والأفعال التى اذا حصلت في الانسان كان لحصول الغرض المقصود بوجود الانسان في العالم هي الخيرات الانسانية فهذا حد الخير والشر الانساني وحد ارسطوطاليس إياهما في كتاب الخطابة فقال الخير هو الذي يؤثر لأجل ذاته وانه هو الذي يؤثر غيره لأجله وانه هو الذي يتشوقه الكل من ذوي الفهم والحس والشر حده عكس ذلك

(٣١) وسئل في الفرق بين الارادة والاختيار . . قال الاختيار أن الانسان قد يتقدم فيختار الاشياء الممكنة وتقع أيضاً ارادته على أشياء

غير ممكنة مثل ان الانسان يهوى أن لا يموت والارادة أعم من الاختيار فان كل اختيار ارادة وليس كل ارادة اختياراً

(٣٢) حد ارسطو النفس فقال انها استكمال أول لجسم طبيعي الى ذي حياة بالقوة

(٣٣) وقال الجوهر على وجهين جوهر هيولاني وجوهر صورى فالجسم على ضربين جسم طبيعي وجسم صناعي فالاجسام الطبيعية على قسمين قسم له حياة كالحيوان وقسم ليس له حياة كالاسطقسات والجسم الصناعى كالسرير والثوب وما يشبههما

(٣٤) الاسطقسات مبادئ الجواهر المركبة من الاسطقسات وهي النار والهواء والماء والارض والجواهر مركبة من الأجسام الطبيعية والصناعية والاسطقسات بسائط عند الجواهر المركبة لانها مبادئ لها

(٣٥) الهيولى آخر الهويات وأخسها ولولا قبوله للصورة لكان معدوماً بالفعل وهو كان معدوماً بالقوة فقبل الصورة فصار جوهراً ثم قبل الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة فصار اسطقسات ثم يتولد صنوف المواليد والتراكيب

(٣٦) الأفلاك كلها متناهية وليس بورائها جوهر ولا شيء ولا ولا خلاء ولا ملاء والدليل على ذلك انها موجودة بالفعل وكل ماهو موجود بالفعل فهو متناه ولو لم يكن متناهياً لكان موجوداً بالقوة فهذه الاجرام السماوية كلها موجودة بالفعل لا تحتمل زيادة واستكمالا وحكي عن افلاطون عن سقراط أنه كان يمتحن عقول تلامذته فيقول لو كان

الموجود غير متناه وجب أن يكون بالقوة لا بالفعل

(٣٧) سئل عن معنى قولهم العلم بالاضداد واحد هل تصح هذه القضية أم لا وان صحت فمن أي جهة تصح .. فقال هذه مسألة جدلية والمسائل الجدلية من حيز الممكن على الأكثر وكل ماهو من هذا الحيز فانه مماينظر فيه من جهة وجهة وكل ماينظر فيه من جهات مختلفة فان الحكم الواحد يصح في بعض تلك الجهات ونقيض ذلك الحكم أيضاً يصح في جهة أخرى فمن نظر في هـذه المسألة ينظر في ذوات الضدين فليس العلم بهاواحدا وذلك ان العلم بالسواد غير العلم بالبياض والعلم بالعادل غير العلم بالجائر وأما من نظر في الضد من حيث هوضد ضده فانه حينئذ يصير نظره في بعض المضافات اذ الضد من حيث هو يضد ضده هو من باب المضاف والمضافان العلم بهما واحد وذلك أنه لا يمكن أن يعرف أحد المضافين على التحصيل بدون الآخر فمن هذه الجهة يكون العلم بالضدين واحداً و بعض الناس ظنوا معنى قولهم العلم بالضدين واحد هو أن الذي يعلم الضد الواحد فبذلك العلم بعينه يعلم الضد الآخر يعنون بقولهم أن العلم من حيث العلم بجميع الاشياء واحد .. ولو سئلوا لم تقولون ان العلم بالمضافين واحد والعلم بالنقيض واحد والعلم بالتباين واحد وخصصتم الضدين من بين جميع المختلفات لقالوا ان التباين الذى بين الضدين أشد التباينات واذا صح الحكم في الابلغ يصح أيضاً فيما دونه وهذا عندى ضعيف والاول أصح

(٣٨) المتقابلان هما الشيئان اللذان لايمكن أن يوجدا في موضوع

واحد من جهة واحدة فى وقت واحد والمتقابلان أربع المضافان مثل الاب والابن والمتضادان مثل الزوج والفرد والعدم والملكة مثل العمى والبصر والموجبة والسالبة

(٣٩) الكليات ضربان ضرب لا تعرف من موضوعاتها ذواتها ولا تعرف من موضوع أصلا شيئاً خارجاً عن ذاته وهو كلي الجوهر وضرب تعرف من موضوعاتها ذواتها وهو كلي العرض الذى هو في موضوع على موضوع

(٤٠) الأشخاص ضربان ضرب لا تعرف من موضوعاته ذواتها ولا شيئاً خارجاً عن ذواتها وهو شخص الجوهر الذي لا يقال على موضوع ولا في موضوع وأشخاص الجواهر انما تكون معقولة بكلياتها وكلياتها انما تصير موجودة في أشخاصها وأشخاص الجواهر التي يقال انها جواهر أول وكلياتها جواهر ثان لأن أشخاصها أولى أن تكون جواهر اذ كانت أكمل وجوداً من كلياتها من قبل أنها أحرى أن تكون مكيفة بأنفسها من أن تكون موجودة وأحرى أن تكون غير مفتقرة في وجودها الى شيء آخر اذ كانت غير محتاجة في قوامها الى موضوع أصلا وانها ليست في موضوع ولا على موضوع وأنواع الجواهر أيضاً على هذا المثال أحرى أن تكون جواهر وضرب لا يعرف من موضوعه ما هو خارج عن ذاته وهو شخص العرض والعرض المذكور في هذا الموضع أعم مما تقدم ذكره فى إيساغوجي فان ذلك جنس وما تقدم ذكره نوعان له وكل قضيتين متقابلتين اما شخصيتان معاً واما مهملتان

معاً واما متضادتان واماتحت المتضادتين واماتناقضتان أولامتناقضتان والمتضادتان تكون جميعاً في الممكنة والتى تحت المتضادتين تصدق فى الممكنة وسائرها متضادتان تقتسمان الصدق والكذب في جميع الجهات وتقابل الموجبة والسالبة أعم من تقابل المتضادين لأن المتضادين لايقتسمان الصدق والكذب مالم يكن موضوعهما موجوداً وتقابل الايجاب والسلب يقتسمان الصدق والكذب وان لم يكن موضوعهما موجوداً وتقابل الايجاب والسلب مثل قولك زيد أبيض وزيد ليس بأبيض ومثل الانسان حيوان والانسان ليس بحيوان وتقابل الموجبات التي محمولاتها اضداد مثل قولك زيد أبيض وزيد اسود أو هذا العدد زوج وهذا العدد فرد واذا كانت القضايا التى محمولاتها اضداد لاتخلو من أمرين أو أمور محدودة وكان قول الموجبة والسالبة كقولنا كل عدد فرد وكل عدد زوج فهو يصدق حتى تصدق الموجبة والسالبة و يكذب حتى تكذب فاذاً ليس ينبغي أن تجعل المطلوبات موجبات محمولها اضداداً بل النقائض ولا أيضاً ينبغي أن يوجد في القياس الخلف للفهم الا أن تضطر الى ذلك فتستعملها اذا كانت قوتها قوة الموجبة والسالبة المتقابلتين بأن يكون فيها الشرائط التي ذكرناها على مثال مايوجد فى الهندسة كقولنا هذا اما أكبر أو أصغر أو مساوى

(٤١) وللاسماء غير المخلصة ثلاثة معان فالاول منها معنى العدم مثل فلان جاهل وفلان أعمى والثانى أعم منه وهو رفع الشئ عن أمر موجود وشأن ذلك المرفوع عنه أنه يوجد فيه أو في نوعه أو في

جنسه إما باضطرار أو بامكان كقولنا عددلا زوج فانه إيجاب معدول والثالث أعم من هذا وهو رفع الشيء عن أمر موجود وان لم يكن من شأن الشيء أن يوجد فيه أصلا لافي كله ولا في بعضه كقوله في الله سبحانه انه لا ثابت وفي السماء انه لا خفيف ولا ثقيل .. وأي أمر حمل عليه اسم غير مخلص فينبغي أن يوجد ذلك الأمر موجوداً وأي أمر كان موجوداً وسلب عنه شيء كانت قوة ذلك الشيء قوة ايجاب معدول ولافرق في العبارة فيه بين أن يجعل سلباً أو إيجاباً معدولا فان اتفق فى أمر ما يوجب أن يسلب عنه شيء ويكون موقعه موقع أن يصير قياساً فله أن يغير ويجعل إيجاباً معدولا حتى يطرد القياس وهذا كأنا سئلنا عن سقراط هل هو حكيم وهل هو موجود كان كأنه لا حكيم وهذا الذى قلناه أصل عظيم الغناء في العلوم واغفاله عظيم المضرة فينبغي به أن ترتاض فيه والسلب أعم صور عن غير المخلص لأن السلب اشتمل على رفع الشيء عما شأنه أن يوجد فيه ومالا يوجد فيه والاسم الغير المخلص هو رفع الشيء عما شأنه أن يوجد فيه فان قولنا هذا الحائط عالم وهذا الحائط ليس بعالم يقتسم الصدق والكذب فان السلب هو رفع الشيء عما يمكن وجوده فيه وعما لا يمكن والاسم غير المخلص هو رفع الشيء عما شأنه أن يوجد فيه

(٤٢) التمثيل انما يكون بأن يوجد أو يعلم أولا ان شيئاً موجود لأمر جزئي فينقله الانسان من ذلك الأمر الى أمر جزئى شبيه بالاول فيحكم به عليه اذ كان الأمران الجزئيان يعمهما المعنى الكلي الذى

هو من جهة وجد الحكم في الجزئي الأول وكان وجود ذلك الحكم في الأول أظهر وأعرف وفي الثانى أخفى فالأول له مثال والثاني ممثل بالأول وحكمنا بذلك عليه تمثيل الثاني بالأول ومثاله الجسم هو الحائط والحائط مكون فالجسم مكون والسماء جسم والجسم مكون فالسماء مكونة.. وقد يكون القياس عن مقدمات كثيرة مثل قولك كل جسم مؤلف وكل مؤلف فمقارن لحدوث لا ينفك عنه فاذاً كل جسم مقارن لحدوث لا ينفك عنه وكل مقارن لحدوث لا ينفك عنه مقارن لمحدث لا ينفك عنه فاذاً كل جسم مقارن لمحدث لا ينفك عنه وكل مقارن لمحدث لا ينفك عنه فهو غير سابق للمحدث فاذاً كل جسم غير سابق للمحدث وكل ماهو غير سابق للمحدث فوجوده مع وجوده فاذاً كل جسم فوجوده مع وجود المحدث وكل ما وجوده مع وجود المحدث فوجوده بعد لا وجوده وكل ماوجوده بعد لا وجوده فهو حادث الوجود فكل جسم فهو حادث الوجود فالعالم جسم فاذاً العالم محدث والقياس على طريق الجدل ردك الشيء الى المشارك له فى علته لتحكم له بمثل حكمك الذي أوجبته له العلة وهذا هو التمثيل بعينه

تمت المسائل الفلسفية والأجوبة عنها ويليها
كتاب فصوص الحكم مع شرحه

كتاب

نصوص الكلم

للفاضل السيد محمد بدر الدين الحلبي .. على كتاب

(فصوص الحكم) لفيلسوف الاسلام ابي

نصر محمد بن محمد الفارابي

الطبعة الأولى

(سنة ١٣٢٥ هجريه)

على نفقة أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي وأخيه بمصر

(مطبعة السعادة بجوار المحافظة بمصر)

« لصاحبها محمد اسماعيل »

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ فص ﴾ (١) الأمور التى قبلنا لكل منها ماهية وهوية وليست ماهيته هويته ولا داخلة فى هويته ولو كانت ماهية الانسان عين هويته لكان تصورك لماهية الانسان تصوراً لهويته فكنت اذا تصورت ما الانسان تصورت هو الانسان فعلمت وجوده (٢) ولكان كل تصور

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين (وبعد) فهذه حواش لطيفة سميتها (نصوص الكلم على كتاب فصوص الحكم) للامام أبي نصر الفارابي تجمع شواردها وتقيد أو ابدها ان شاء الله

(١) فص الشيء عبارة عن خلاصة الشيء وزبدته ولما كانت المباحث المذكورة في هذه الرسالة عين الحكمة وخلاصة مسائلها عنون كل طائفة مخصوصة منها بالفص ليشعر بجلالة مكانها

(٢) ملخص هذا ان ماهية الانسان لوكانت عين وجوده لكان العلم بالانسان هو العلم بوجوده وليس كذلك اذ كثيراً مانتصور الانسان ولايخطر ببالنا معنى الوجود وماهيته وحيثيته اما الوجود الخارجي فظاهر واما الوجود العقلي فلأن تعقل الانسان لايستلزم

الماهية يستدعي تصديقاً (١) بوجودها ولا الهوية داخلة في ماهية هذه الاشياء والا لكانت مقوماً لا يستكمل تصور الماهية دونه ويستحيل رفعه عن الماهية توهماً (٢) ٠٠ ولو كان قياس الهوية من الانسان قياس الجسمية

تعقل تعقله ٠٠ فان قيل لا نسلم أن تعقل الماهية ينفك عن وجودها فان تعقل الماهيـة هو بعينه تعقل وجودها ٠٠ قلنا لو كان كذلك لكنا لانشك في كونها موجودة عند حصولها في العقل وليس كذلك لانا نتعقل كثيراً من الماهيات ونشك في وجوداتها

(١) لان تصور الماهية على هذا التقدير هو بعينه تصور الوجود فكما أن تصور العقل مثلا يكفي في العلم بأنه عقل من غـير استعانة بشيء اذ ثبوت الشيء لنفسه بين كذلك يلزم ان يكفي في العلم بكونه موجوداً لانه عينه على هذا الفرض وليس كذلك اذ قد يحتاج العلم به الي براهين كثيرة المقدمات

(٢) أي لو كان الوجود داخلافي الماهية لما امكن ان يتوهم رفع الوجود مع بقاء الماهية كالواحد للاثنين اذ لا يمكن ان يتوهم ارتفاع الواحد مع بقاء ماهية الاثنين وليس كذلك وقد بين ذلك ان ارتفاع الجزء هو بعينه ارتفاع الكل لا انه ارتفاع آخر ومن المستحيل ان يتصور انفكاك الشيء عن نفسه وفيه نظر لان عدم العلة علة لعـدم المعلول ولاشك ان الجزء علة لوجود الكل فيكون عدمه علة لعدمه وأيضاً العقل الصريح يحكم بصحة قولنا عدم الجزء فعدم الكل فيكون بينهما

والحيوانية وكان كما أن من يفهم الانسان انساناً لايشك في أنه جسم أو حيوان اذاً فهم الجسم أو الحيوان كذلك لا يشك فى أنه موجود وليس كذلك بل يشك مالم يقم حس أو دليل(١) . . فالوجود والهوية

تقدم وتأخر ذاتي على ان الكل كالاثنين ان وجد يكون هناك موجودات ثلاثة متغايرة بالذات قطعاً الكل من حيث هو كل وكل واحد من الوحدتين فاذا انتفى واحد من تينك الوحدتين انتفى موجودان من تلك الموجودات الثلاثة وهما الكل من حيث هو كل وواحد من جزئيه فهناك عدمان ومعدومان متغايران بالذات فلا يكون أحدهما هو الآخر بل السر فيه ان الجزء علة لتحصيل ذات الكل من حيث هو وبه قوام الكل أعني انه داخل في ذاته ومن المستحيل ان يتوهم بقاء ماهية الكل بدون مالاتحصل تلك الماهية ولاتتقوم من حيث هو الا به بخلاف العلل الأخر واللوازم اذ ليس لها مدخل فى طبيعة الذات من حيث هي بل هي انما تكون خارجة عنها فيصح ان يتوهم انتفاؤها مع بقاء الذات

(١) تلخيص هذا الدليل ان الوجود لوكان جزءاً من الماهية لوجب ان يحصل لنا التصديق بوجودها عند تصورها وليس كذلك وفي الادلة المذكورة فى نفى كون الوجود جزءاً للماهية نظر اما الاول فبأن نقول ان اريد بقوله لايستكمل تصورها أنها لاتحصل بكنهها فى العقل بدون الوجود فنفى التالى ممنوع وان أريد بها انها لاتحصل مطلقا في العقل

لما بينا من الموجودات ليس من جملة المقومات فهو من جملة العوارض(١) اللازمة وليس من جملة اللواحق التي تكون بعد الماهية

بدون الوجود فالملازمة ممنوعة واما الثاني فلانه ان اريد بقوله يستحيل رفعه الخ ان يمتنع توهم ارتفاعه حين يلاحظ الماهية بالكنه فنفي التالي ممنوع وان أريد انه يمتنع توهم ارتفاعه مطلقا سواء كانت تحصل بالكنه أو بالوجه فالملازمة غير مسلمة لانه يجوز ان لا يتصور الماهية حينئذ على وجه يكون الوجود ملحوظاً فيها بالذاتية فيمكن للعقل ان يتوهم رفعه اذ منشأ استحالة هذا التوهم كونه ملحوظا بالجزئية وأما الثالث فلانه انما يتم ان لو كانت الماهية متصورة بكنهها اذ لو لم تكن كذلك جاز ان يحصل لنا الشك حينئذ في كونها موجودة لانها اذا لم تكن متعقلة بكنهها جاز ان تكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن التصديق بثبوتها لها الا يرى ان النفس لما كانت متصورة باعتبار تدبير البدن تعرضوا لاثبات جوهريتها بالبرهان مع زعمهم ان الجوهر جنس لها •• وقوله فالوجود والهوية ••لما بينا من الموجودات ليس من جملة المقومات متفرع على الادلة التي ذكرت لنفي الجزئية واذا لم تكن من جملة المقومات وقد بين انه ليس عينا لها فهو من العوارض لان كونه غير مباين لها وعدم كونه معروضاً لها ظاهر

(١) فان قيل على هذا لا يمكن ان يكون الوجود من العوارض لأن ثبوت العارض للمعروض فرع ثبوت المعروض ان ذهنا فذهنا

وكل لاحق فاما أن يلحق الذات من ذاته ويلزمه واما أن يلحقه عن غيره ومحال أن يكون الذى لا وجود له يلزمه شيء يتبعه في الوجود

وان خارجا فخارجا فذلك الثبوت المتقدم ان كان هو الثبوت المتأخر يلزم توقف الشيء على نفسه وان كان غيره ننقل الكلام اليـه ويلزم التسلسل قلنا ان عروض الوجود للماهية وزيادته عليها فى نظر العقل واعتباره بمعنى أنه يمكن للعقل ان يلاحظها من حيث هي هي من غير اعتبار الوجود والعدم سواء كان ذهنيا أوخارجيا وان كانت لاتنفك عن الوجود فى العقل وينسب اليها الوجود فيجده زائداً عليها عارضاً لها ويجد الماهية قابلة له وهذا هو المراد بثبوت الوجود لها في الذهن لاماهو المتبادر منه والا يلزم المحال المـذكور واذا ثبت ان الوجود من العوارض فلا بد ان يكون من العوارض اللازمة لانه يمتنع بديهة بقاء الماهية بدون الوجود فكلما انتفى الوجود لم تبق المـاهية فيكون لازما لايقال فحينئذ يلزم تقدم الوجود على الماهية لان ماذكرتم يقتضي ان يكون كونها ماهية بسبب الوجود وليس كذلك اذ الوجود عارض لها لانا نقول لايلزم مما ذكرتم تقدم الوجود عليها غايته ان يلزم منه استلزام كون الماهية ماهية للوجود ولامحذور فيه بل نقول ان الحق الصريح الذي لايحوم حوله شائبة الريب ان الوجود والماهية متلازمان لايتقدم أحدهما على الآخر ذاتا وزمانا اما انه ليس بينهما تقدم وتأخر زمانى فظاهر لاسترة به واما انه ليس بينهما تقدم وتأخر ذاتي فلانه

فحال أن تكون الماهية يلزمها شيء حاصل الا بعد حصولها ولايجوز
أن يكون الحصول يلزمه بعدالحصول والوجود يلزمه بعدالوجود فيكون

لو كان بينهما تقدم وتأخر ذاتي فلا يخلو اما ان تكون الماهية متقدمة
على الوجود أو يكون الوجود متقدما عليها لاجائز ان تكون الماهية
متقدمة عليه بالذات والا لوجب ان يصح قولنا صار الانسان انسانا
فوجد اذ التقدم الذاتي بين الشيئين مصحح لدخول الفاء على المتأخر
المحتاج وليس كذلك لان اعتبار كونه مقدما على الوجود هو اعتبار
كونه معدوما صرفا والمعدوم الصرف لايكون انسانا ولامقدما على
الوجود بل هو لاشيء محض يسلب عنه جميع المفهومات ولاجائز أيضاً
ان يكون الوجود مقدماعليه لانه لوكان مقدما عليه فلا يخلو اما ان
يكون باعتبار وجوده فى نفسه أو باعتبار ثبوته للماهية لاجائز ان يكون
باعتبار وجوده في نفسه والالزم ان يوجد الموجود أولا في حد ذاته
ثم يصير الانسان انسانا وهو باطل لان الوجود اذا صار موجوداً
في نفسه لم يمكن ان يكون جوهراً لانه أمر اضافى بل عرضا فيمتنع
ان يصير وصفاً للانسان مرتبطا به لان ثبوت الصفة الموجودة فى
حد نفسها للموصوف فرع على ثبوت موصوفها بداهة فالموصوف ان
كان ثابتاً بهذا الثبوت يلزم الدور وان كان ثابتاً بغيره ننقل
الكلام اليه ويلزم التسلسل ولايمكن أيضاً ان يكون تقدمه على الماهية
باعتبار ثبوته للماهية والا لزم صحة قولنا وجد الانسان فصار انسانا

انه قد كان قبل نفسه فلا يجوز أن يكون الوجود من اللواحق التي للماهية عن نفسها اذ اللاحق لا يلحق الشيء عن نفسه الا الحاصل

وهو باطل لان قولنا وجد الانسان يقتضي ان يكون الانسان انسانا وموجوداً وقولنا فصار انسانا يقتضي ان لايكون انسانا في تلك المرتبة فيتناقضان لايقال تقدم الوجود على الماهية في الاعتبار بمعنى ان العقل يعتبر الوجود أولا والماهية ثانياً بان يحكم بانه وجد فصار انسانا لأنه وجد الانسان فصار انسانا حتى يتناقض كما يقال ان الجسم النامي بشرط الحساس يصير حيوانا .. لانا نقول الوجود لايتصور الا عارضاً مرتبطاً بغيره فلا يمكن للعقل ان يعتبره قبل اعتبار معروضه فلو لم يقدم على الوجود فلا أقل من ان يكون معه على ان قولكم وجد يقتضي ارتباط الوجود بغيره فذلك الغير ان كان انسانا عاد المحذور وان كان غيره فاما ان يكون مبهما يصير بضميمة الوجود معينا أو لايكون فان كان الأول يلزم ان يتغير الشيء في ذاته بسبب أمر خارج عنه عارض له وهو باطل لان ذلك التغير لا يمكن الا من أمر داخل كالفصل بالقياس الى الجنس فان الحيوان اذا أخذ من حيث هو مبهم واعتبر الناطق فيه صار نوعا معينا هو الانسان فكونه انسانا انما يكون بالفصل الذي هو داخل لا بالوجود الذي بينا انه زائد وان كان الثاني يلزم ان تتأخر انسانية الانسان عن وجود غيره لاعن وجود نفسه هذا خلف وأيضا الوجود من الصفات الاعتبارية المنتزعة

الذي اذا حصل عرضت له أشياء سببها هو فان الملزوم المقتضى للازم علة لما يتبعه ويلزمه والعلة لا توجب معلولها الا اذا وجبت وقبل الوجود لا تكون وجبت (١) فلا يكون الوجود مما تقتضيه الماهية فيما وجوده غير

عن الماهية فلو قدم عليها لزم تقدم الصفة الاعتبارية على موصوفها وهو محال ٠٠ فان قيل ان الصورة متقدمة على الهيولى مع انها وصف لها ٠٠ قلنا الصورة وان كانت من صفات الهيولى لكنها ليست من صفاتها الاعتبارية والمستحيل تقدم الوصف الاعتبارى على موصوفه ٠٠ فان قلت اذا جاز ان يكون وصف الشئ مقدما عليه فى الجملة فليجز ذلك فى الاوصاف الاعتبارية أيضاً ٠٠ قلت ان الصورة الجوهرية لما كانت غير محتاجة الى المحل فى وجودها بل فى عوارضها من قبول الاتصال والانفصال والشكل أمكن للعقل ان يعتبر تقدمها على الهيولي بخلاف الاوصاف الاعتبارية والاعراض التى في وجوداتها محتاجة الى المحل فانها يمتنع للعقل ان يعتبر تقدمها على موضوعاتها ام يمكن تقدم الوجود على الماهية على مذهب من قال أن الوجود حقيقة الحقائق وان امتياز بعضها عن بعض بعوارض مساة فى المشهور بالماهيات كما تقول ان حقيقة الانسان مثلا هو الوجود ويمتاز عما عداه بعارض هو الحيوان الناطق على عكس مذهب الجمهور وأما على المذهب المشهور بين القوم فلا

(١) اذا كان المراد بالوجوب هو الوجوب اللاحق فعدم تقدمه على الوجود ظاهر بل هو متأخر عنه لأنه ضرورة بشرط المحمول

ماهيته بوجه من الوجوه فيكون اذاً المبدأ الذى عنه الوجود غير الماهية وذلك لان كل لازم ومقتضى وعارض فاما من نفس الشئ واما

الذي هو الوجود وأما اذا كان المراد الوجوب مطلقا أو الوجوب السابق ففى عدم كونه قبل الوجود خفاء ٠٠ ويمكن أن يبين بان يقال انه أيضاً لا يمكن ان يكون قبل الوجود لانه من الصفات الاعتبارية المتأخرة عن الوجود ٠٠ فان قيل الوجوب وان كان من الصفات الاعتبارية لكنها من الصفات التي تتقدم على وجود معروضها اذ الشئ مالم يجب إما بالذات أو بالغير لم يوجد فوجوب الشئ قبل وجوده ٠٠ قلنا ان تقدم العارض الغير المستقل فى الوجود سواء كان له وجود كالاعراض أو لم يكن كالاوصاف الاعتبارية على وجود معروضه ممتنع كما سبق وأيضاً الوجوب اما بالذات أو بالغير فان كان الاول فهو لا يتقدم على وجود الواجب لانه يستحيل تقدم أمر عليه وان كان الثانى فهو وان كان مقدماً علي فعلية نسبة الوجود الى الماهية كالامكان لكنه ليس مقدماً على نسبة الوجود اليها لانا اذا اعتبرنا ماهية الممكن ونسبنا الوجود اليها وجدنا الامكان كيفية لهذه النسبة وبواسطة تحقق علل الوجود تخرج هذه النسبة عن صرافة الامكان وتنتهى الى الوجوب وهو الوجوب السابق ثم تصير موجودة بالفعل فهذا الوجوب مقدم على الاتصاف بالفعل ومتأخر عن الاتصاف بالامكان كما ان الامكان أيضاً مقدم على الاتصاف بالفعل ومؤخر عن مطلق الاتصاف اذ هو

من غيره واذالم تكن الهوية للماهية التى ليست هي الهوية عن نفسها فهي لها عن غيرها فكل ما هويته غير ماهيته وغير المقومات لماهيته

كيفية له وأما ان تأخر الوجوب عن هذا الوجود هل يكفى فى الايجاد أم لا فكلام آخر لادخل له في تقدم الوجود على الوجوب الذي هو غرضنا والظاهر أنه لا يكفى بل لا بد فيه من تأخر الوجوب عن الوجود بالفعل فثبوت بعض المفهومات يستدعى الوجود بالفعل وبعضها يستدعى الوجود مطلقاً على ما يقتضيه العقل الصريح وأما ما ليس فيه رائحة الوجود كالمعدوم الصرف فلا يثبت له شيء قطعاً فعلى هذا يجب ان يحمل الوجوب الذي في الدليل على الوجوب اللاحق حتى ينطبق الدليل على الدعوي بقى ههنا شيء وهو أن الامكان مستند الى ذات ممكن من حيث هي فيكون معلولا لها فيلزم ان تكون علته التى هي الذات واجبة قبل ثبوت الامكان لها فهذا الوجوب لا يجوز ان يكون وجوبا ذاتيا والا لزم الانقلاب ولا يجوز أيضا ان يكون وجوبا بالغير لان الوجوب الغيري متأخر عن الامكان لما سبق وما قيل في الجواب عنه من أنا نختار كونه وجوبا ذاتياً ونمنع لزوم الانقلاب وانما يلزم ان لو كان وجوب الوجود وأما اذا كان وجوب الامكان فلا فالممكن ضرورى الامكان لا ضرورى الوجود في حد نفسه ليلزم المحال فهذا الوجوب يجوز ان يتأخر عن اتصاف الماهية بالوجود كالامكان ويتقدم علي اتصاف الماهية بالامكان فمدفوع بان

فهويته من غيره ينتهي الى المبدأ الذي لا ماهية له مباينة للهوية (١)

الكلام في وجوب وجود العلة لافي وجوب أي محمول كان لها كما لا يخفى الا أن تقيد العلة بالوجود

(١) يريد ان تكون هويته عين ذاته لانها لايمكن ان تكون خارجة عن ذاته كما تبين ولا يمكن أيضاً ان تكون جزءا لها اتفاقاً لما سنبينه عن قريب فتعين انمبدأ الموجودات يجب ان يكون الوجود عينه ٠٠ قال بعض المحققين مراتب الموجودات فى الموجودية بحسب التقسيم العقلى ثلاث لامزيد عليها أدناها الموجود بالغير أي الذى يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرها فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده أمكن فى نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولاشبهة فى أنه يمكن أيضاً تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو مشهور وأوسطها الموجود بالذات بوجود غيره أي الذي تقتضى ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك والمتصور محال والتصور ممكن وهذه حال الواجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات موجود بوجود هو عينه أي الذى وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود

{ فص } الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها في ذاتها والا لم توجد

عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال ولايخفى على ذى مسكة ان لامرتبة في الموجودية أقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تعالي عند جماعة ذوي بصائر ناقبة وأنظار صائبة ولم يريدوا بقولهم ان وجوده تعالى عين ذاته أن ذاته تعالى فرد من أفراد مفهوم الوجود المطلق المشترك العارض للاشياء حتى يرد عليهم ان تصور الانفكاك ليس بمستحيل حينئذ لأن الذات على هذا التقدير غير الوجود بحسب الواقع فيتصور الانفكاك بينهما كمرتبة الاوسط للموجود فيلزم ان لا تحقق المرتبة الثالثة التى هى المرتبة العليا بل أرادوا به أنه تعالي هو الوجود المحض يعني انه بحيث لو حصل في العقل لما امكن للعقل ان يفصله الي معروض غير الوجود وعارض هو الوجود كما انه يفصل الموجودات الممكنة اليهما كالانسان فانه عند التفصيل وجده العقل انه أمر يعرضه الوجود فهو شئ موجود لا انه موجود من حيث هو بلا اعتبار شئ معه ولذلك يحتاج الممكن الى علة تجعل ذلك الامر المغاير للذات مرتبطاً بها ولايحتاج الواجب اليها لعدم المغايرة بين الذات والوجود فلا يتصور الانفكاك بين ذاته تعالى وبين كونه موجوداً وهو كونه بحيث تصدر عنه الآثار الخارجية بخلاف المرتبتين الاخيرتين واما تصور الانفكاك بين الذات وبين مفهوم الوجود المطلق البديهي التصور فهو ممكن لانه يغاير الذات ٠٠ فان قيل المراتب الثلاث للموجود

ولا يجب وجودها بذاتها والا لم تكن معلولة فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود وتجب بشرط مبدئها(١) وتمتنع بشرط لامبدئها فهي في حد ذاتها

والموجود هو ماقام به الوجود فيكون مغايراً له فلا تتحقق المرتبة الثالثة التي هي المرتبة العليا اذ كل غيرين يتصور الانفكاك بينهما .. قلت تقسيم الموجود الى هذه المراتب ليس بحسب معناه اللغوى حتي يرد ماذكرتم بل بحسب معناه الحقيقي المعبر عنه بالفارسية بلفظة هست ولاشك ان ذلك المعني لايقتضي المغايرة بل يحتمل ان يتحقق مع المغايرة وبدونها اذ مآله انه أمر تظهر عنه الآثار الخارجية سواء كان ذلك الظهور لذاته من غير قيام شيء به أو لاجل قيام شيء آخر به ولو سلم ان هذا التقسيم بحسب معناه اللغوى نقول القيام اعم من ان يكون حقيقيا كقيام الوصف بموصوفه أو غيره كقيام الشيء بذاته الذى مرجعه عدم القيام بالغير كما قيل في حد الجوهر انه أمر يقوم بذاته أي لايكون قائماً بالغير وظاهر ان التجوز في معنى القيام لايستدعى التجوز في وقوع الموجود على شيء ولو سلم انه يستدعيه نقول ان الحكماء لايتحاشون عن ذلك بل صرح الشيخ أبو على فى تعليقاته بذلك حيث قال اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود

(١) وجه هذا ان الممكن الذى ليس له الوجود من ذاته لايخلو من ان تكون علة موجودة أو معدومة فان كانت موجودة فالممكن

هالكة ومن الجهة المنسوبة الى مبدئهاواجبة ضرورة وكل شيء هالك الا وجهه

﴿فص﴾ الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست ولها عن غيرها أنها توجد والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس (١) عن الذات فللماهية المعلولة أن لاتوجد بالقياس اليها قبل أن توجد فهي محدثة لا بزمان تقدم

واجب بالغير وان كانت معدومة فالممكن ممتنع بالغير اذ عدم علته علة لعدمه والوجوب بالغير يسمي الوجوب السابق اذ كان مقدما على وجود المعلول لانه وجب من علته ثم وجد والمراد بالسبق الذاتي فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة

(١) قال الشيخ فى الهيات الشفاء اذا كان شئ من الأشياء لذاته سبباً لوجود شئ آخر كان سبباً له دائماً مادامت ذاته موجودة فان كان دائم الوجود كان معلوله دائم الوجود فيكون مثل هذا من العلل أولى بالعلية لانه يمنع مطلق العدم للشئ فهو الذى يعطى الوجود التام للشئ وهذا هو المعنى الذى يسمى ابداعا عند الحكماء وهو ايس الشئ بعد ليس مطلقاً فان للمعلول فى نفسه ان يكون ليس ويكون له عن علته ان يكون ايس والذى يكون للشئ فى نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان عن الذي يكون عن غيره فيكون كل معلول أيسا بعد ليس بعدية بالذات انتهي • وقد يتوهم من ظاهر كلام الشيخين

﴿فص﴾ كل ماهية مقولة على كثيرين كالانسان وليس قولها على كثيرين لماهيتها والا لما كانت ماهيتها مقترنة بمفرد فذلك عن غيرها فوجودها معلول لغير الذات

في هذا المقام ان العدم مقتضى ذات الممكن وله تقدم بالذات على وجود الممكن واعترض عليه بان الممكن متساوى النسبة الى الوجود والعدم فكما ان وجوده يكون من الغير كذلك عدمه أيضاً يكون من الغير فلا يكون من ذاته وأيضاً لو كان عدمه مقتضى ذاته لكان ممتنعاً بالذات وقد فرضناه ممكنا بالذات هف وبان تقدم عدم الشئ على وجوده باطل اذ لايصح ان يقال عدم الشئ فوجد ولنا ان نجيب عنه بان نقول للممكن الموجود لما كان وجوده من غيره فاذا قطع النظر عن الغير واعتبر ذاته من حيث هو لم يكن له وجود قطعاً وهذا السلب للمعلول ثابت فى حد ذاته لازم له من حيث هو هو سواء كان فى حالة الوجود أو فى حالة العدم وهو المراد بالعدم الذي قيل فيه أنه مقدم على وجود الممكن لان صريح العقل حاكم بان وجوده من الغير لاجل انه ليس بموجود في حد ذاته اذ لو كان له وجود فى حد ذاته لم يمكن ان يوجد من الغير والا يلزم تحصيل الحاصل لا ان اتصافه بالعدم الذي هو رفع الوجود ويستحيل اجتماعه معه من مقتضى ذاته ليلزم المحال فان ذلك بين البطلان لايتفوه به عاقل فضلا عن عظماء الحكماء

﴿ فص ﴾ كل واحد من أشخاص الماهية المشتركة فيها ليس كونه تلك الماهية هو كونه ذلك الواحد والا لاستحالت تلك الماهية بغير ذلك الواحد فاذاً ليس كونها ذلك الواحد واجباً لها من ذاتها فهي بسبب خارج فهي معلولة

﴿ فص ﴾ الفصل لا مدخل له في ماهية الجنس [1] فان دخل

---

(١) يعني ان الفصل المقسم للجنس لا يدخل في ما هية الجنس من حيث هو جنس لا مطلقاً فان الفصل والجنس والنوع كلها واحد بالذات مغاير بالاعتبار فان المعنى الواحد اذا اعتبره العقل من حيث انه مبهم قابل لان يكون أشياء كثيرة هو عين كل واحد منها يكون الجنس واذا اعتبر من حيث أنه متحصل بشئ ليس خارجا عنه بان يكون منطبقا على تمام حقيقته فذلك المحصل هو الفصل والمتحصل هو النوع فالفصل من حيث أنه فصل وهو كونه محصلا ومعينا لا يدخل فى الجنس من حيث هو جنس وهو كونه مبهما لان ابهامه الذي هو ترديده بين أشياء كثيرة انما هو لاجل عدم اعتبار الفصل فيه لانه لو اعتبر فيه يلزم ان يكون محصلا غير مبهم قال الشيخ فى الاهيات الشفاء الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه أشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى فى الوجود فيضم إليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى منضما فيه وانما يكون آخر من حيث التعين والابهام لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو

ففي انيته أعنى ان طبيعة الجنس تتقوم بالفعل بذلك الفصل بل المقوم بالفصل هو الحصول في الأعيان ذاتاً موجودة قائمة بذلك الفصل كالحيوان مطلقاً انما يصير موجوداً بأن يكون ناطقاً أو أعجم لكنه لا تصير له ماهية الحيوان بأنه ناطق

الخط والسطح والعمق لا على أن يقارنه شئ فيكون مجموعهما الخط والسطح والعمق بل على ان يكون نفس الخط ذلك أو نفس السطح ذلك وذلك لان المقدار هو شئ يحتمل المساواة غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط فان مثل هذا لا يكون جنساً كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشئ القابل للمساواة هو فى نفسه أي شئ كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا الوجود أي يكون محمولا عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعد أو بعدين أو ثلاثة ابعاد فهذا المعنى في الوجود لا يكون الا أحد هذه الاشياء لكن الذهن يخلق له من حيث يعقل وجوداً مفرداً ثم أن الذهن اذا أضاف اليه الزيادة لم يضف الزيادة على أنها معنى من خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة فى حد نفسه وهذا شئ آخر مضاف اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا لقبوله للمساواة انه فى بعد واحد فقط أو فى أكثر منه فيكون القابل للمساواة في بعد واحد فى هذا الشئ هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ان تقول ان هذا القابل للمساواة هو هذا الذى هو ذو بعد واحد وبالعكس

﴿فص﴾ وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول فلو كان له فصل لكان الفصل مقوماً له موجوداً وكان داخلا في ماهيته وهو محال اذ ماهية الوجود نفسه

﴿فص﴾ وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا له وهذا أيضاً برهان على الدعوى الأولى

﴿فص﴾ وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام مقدارياً كان أومعنوياً والا لكان كل جزء من أجزائه اماواجب الوجود فكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود فهو أقدم بالذات من الجملة فتكون الجملة أبعد من الجزء فى الوجود

﴿فص﴾ واجب الوجود بذاته لا جنس له ولا فصل له ولا نوع ولا ند له .. واجب الوجود لا مقوم له ولا موضوع له ولا عوارض له ولا لبس له فهو صراح فهو ظاهر ..

وهاهنا وان كانت كثرة لاشك فيها فهي كثرة ليست من الجهة التى تكون من الاجزاء بل كثرة تكون من جهة أمر غير محصل وأمر محصل فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يكون من حيث هو غير محصل عند الذهن فتكون هناك غيرية لكن اذا كان محصلا لم يكن ذلك شيئاً آخر الا بالاعتبار المذكور الذي ذلك للعقل وحده فان التحصيل ليس يغيره بل يحققه

﴿فص﴾ واجب الوجود مبدأ كل فيض[١] وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه نفس ذاته فيكثر

---

(١) قال الشيخ في تعليقاته الفيض انما يستعمل في الباري تعالى وفي العقول لا غير لانه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لارادة تابعة لغرض بل لذاته وكان صدورها عنه دائماً بلا منع ولا كلفة تلحقه في ذلك كان الأولى ان يسمى فيضاً ولما كان جميع الممكنات من الازل الى الابد صادرة من الله تعالى إما بالذات أو بواسطة وامتنع ان يكون صدور الافعال عنه معللا بالغرض لان الغرض هو شيء به يصير الفاعل فاعلا ومحال ان يكون أمر يجعل الواجب الذي هو تمام من جميع الوجوه على الصفة التي لم يكن عليها لاستلزامه ان يكون ناقصاً من تلك الجهة مستكملا بغيره فلا جرم انه تعالى يجب ان يكون مبدأ لكل فيض وأيضاً نقول انه يستحيل ان يكون في فعله تعالى غرض لانه يمتنع ان يتحقق بدون الشوق كما اذا تصورنا شيئاً بانه نافع يحصل لنا شوق الى تحصيله لاجل ذلك النفع وهو الغرض ولا يمكن ان يكون له شوق لانه اذا تمثل بشيء تبع ذلك التمثل الوجود يعني ان مجرد علمه تعالى بالاشياء كاف في وجودها كما تقرر عندهم بخلاف علومنا فانها غير كافية فيها فانا اذا تمثلنا بشيء اشتقنا واذا اشتقنا تبع ذلك الاشتياق حركة الاعضاء لتحصيل الشيء

علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل وحده فهو الحق وكيف لا وقد وجب هو الباطن وكيف لا وقد ظهر فهو ظاهر من حيث هو باطن و باطن من حيث هو ظاهر فخذ من بطونه الى ظهوره حتي يظهر لك ويبطن عنك

﴿ فص ﴾ [١] كل ما عرف سببه من حيث يوجبه فقد عرف نفسه واذا رتبت الأسباب انتهت أواخرها الى الجزئيات الشخصية على سبيل الايجاب فكل كلي وجزئي ظاهر عن ظاهريته الأولى ولكن ليس يظهر له شيء منها عن ذواتها داخل في الزمان والآن بل

---

(١) هذا اشارة الى احاطة علمه تعالى بالاشياء وتقريره ان الله تعالى عالم بذاته كما سبق وذاته تعالى علة وسبب لجميع ما سواه من الممكنات والعلم بالسبب التام من حيث يوجبه أي باعتبار خصوصية بها يتعين ويجب صدور المعلول عنه يستلزم العلم بالمعلول بلا ارتياب كما اذا فرضنا ان الشمس والقمر يتحركان بحركتهما الخاصة على مدار واحد هو منطقة البروج مثلا وعلمناهما كذلك مع العلم بان نور القمر مستفاد من الشمس فتكون الارض فى وسط الكل فلا شك انا نجزم بانه فى كل مقابلة ينخسف انخسافا تاما جزما يقينا بلا شبهة ولا شك ان ذاته تعالى سبب تام لواحد منها فيلزم من العلم بها العلم به والذات مع ذلك الواحد أيضاً علة تامة لآخر فيلزم من العلم بها العلم بذلك الآخر هكذا حتى يحصل له العلم بجميع المعلومات

عن ذاته والترتيب الذي عنده شخصاً فشخصاً بغير نهاية فعالم علمه بعد انه هو الشكل الثاني لا نهاية له ولا حد وهناك الأمر

﴿فص﴾ . علمه الأول لذاته لا ينقسم وعلمه الثاني عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة فى ذاته بل بعد ذاته وما تسقط من ورقة الا يعلمها .. من هناك يجري القلم في اللوح المحفوظ جرياناً متناهياً الى يوم القيامة(١) واذا كان مرتع بصرك ذلك الجنات ومذاقك من ذلك الفرات كنت فى طيب ولم تدهش

﴿فص﴾ انفذالى الأحدية تدهش الى الأبدية (٢) واذا سئلت عنهافهي قريب أظلت الأحدية فكان قاما أظلت الكلية فكانت

---

(١) لان توقيت هويات الأشياء وتعيين أحوالها لا يذهب الى غير النهاية بان يعين زمان وجود شئ وأحواله ثم لشئ آخر وهكذا الى غير النهاية بل ينتهي الى القيامة الكبرى التى من جملتها فناء الممكنات بأسرها كما نطقت به الشرائع وورد به الكتاب كما قال الله تعالى (يوم نطوي السماء كطيّ السجل للكتب) وجاء في الخبر الصحيح أيضاً أن الحق سبحانه يميت جميع الموجودات حتى الملائكة وملك الموت أيضاً وكون أوائل الموجودات من لوازم ذاته تعالى كما وقع الاشارة اليه لا ينافى هذه القيامة لانه يجوز أن يكون لزومها له تعالى بواسطة عدم حادث فاذا وجد ذلك الحادث انتفى علتها التامة فانتفى المعلول أيضاً

(٢) يعنى ان الواجب عليك أن تجتهد حتى تخرج عن موطن

لوحاً وجرى القلم على اللوح بالخلق

﴿فص﴾ امتنع مالا يتناهي لا فى كل شيء(١) بل في الخلق وماله مكانةورتبة ووجب في الامر فهناك الغير المتناهي كم شئت

﴿فص﴾ لحظت الاحدية نفسهافكانت قدرةفلحظت القدرة فلزم العلم الثانى المشتمل على الكثرة وهناك أفق عالم الربوبية يليها عالم الأمر يجرى به القلم على اللوح فتتكثر الوحدة حيث يغشى السدرة مايغشى ويلقى الروح والكلمة(٢) وهناك أفق عالم الأمر يليها العرش

الطبيعة الظلمانية وتمحق فى نظرك الكثرة الامكانية التي هي العوائق عن التوجه الي الخير الأصلي والوصول الي الموضع الحقيقي بان لاتلتفت الى الأسباب والوسائط وتتوجه الى مسببها حتى تصل الى أحدية الذات وبالجملة انك اذا طرحت ماسوى الحق الواجب عن نظرك وتوجهت بسرائرك اليه رأيت جميع الأوصاف الكمالية راجعة اليه وجميع الذوات مضمحلة عند ذاته فتحصل لك الدهشة وهي فناؤك عن نفسك وبقاؤك بذاته تقدست

(١) يعنى ان عدم التناهي إمّا أن يكون فى البعد أو فى العدد أما الأول فقد دل على استحالته برهان تناهي الابعاد وأما الثاني فممتنع بشرطين اعتبرهما الحكماء أحدهما الاجتماع فى الوجود الخارجي وثانيهما الترتب كما فى العلل والمعلولات على مايدل عليه برهان التطبيق فلا يمتنع ما لا يتناهى فى كل شيء

(٢) أى بسبب العلم الثاني وتعلقه بالمعاني يصير الروح وهو للمعنى

والكرسي والسموات وما فيها (١) كل يسبح بحمده ثم يدور على

المجرد ملاقياً للكلمة يعني الظهور بحسب العين والوجود الخارجي فكما ان بالكلمة تظهر المعاني المختفية في النفس كذلك بحسب هذا الوجود تظهر المعاني وآثارها في الخارج ويحتمل أن يراد بالكلمة كلمة كن يعني ان الروح يصير ملاقياً لكلمة كن يعني الايجاد بسبب العلم الثاني ولما كانت المعاني المعقولة تخرج من العلم الى العين بمجرد كلمة كن عبر عنه بها لأنه لازمها

(١) من الكواكب والهيولي العنصرية وبسائطها ومركباتها مثلا فان الوجود اذا ابتدأ من عند الأول لم يزل كل تال منه أدون مرتبة من الأول ولا تزال تنحط درجات الوجود الى أن تنتهي الى الهيولي المشتركة العنصرية فأول مرتبة البدو درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولا ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوساً وهي الملائكة العلمية ثم مراتب الاجرام السماوية وبعضها أشرف من بعض الى أن يبلغ آخرها ثم بعدها يبتدئ وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة وتكون بعدها مراتب العود أعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه فيلبس أولا صور العناصر ثم يتدرج يسيراً يسيراً فيكون أول الوجود فيها أخس وأرذل مرتبة من الذي يتلوه فيكون أخس ما فيها المادة ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم الناميات ثم الحيوانات وأفضلها الانسان وأفضل الناس من استكملت نفسه

المبدأ وهناك عالم الخلق يلتفت منه الى عالم الأمر ويأتونه كل فرداً(١)

فصار عقلا بالفعل ومحصلا للأخلاق التي تكون فضائل عملية وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة كما ان أول الكائنات من الابتداء الى درجة العنصر كان عقلا ثم نفساً ثم جرماً فهنا يبتدىء الوجود من الاجرام ثم تحدث نفوس ثم تحدث عقول فيكون الحق الا حدي الذات مبدأ لمراتب الموجودات من وجه ومعاداً لها من جهة اخرى كل (يسبح بحمده) قال الله تعالى (تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وان من شيء إلا يسبح بحمده) وتسبيحه إمّا بلسان الحال كما نقل عن المستعدين لسماعه أو بالدلالة على تنزيهه عن سمات النقص وتقدسه عن شوائب الامكان

(١) يعني ان كلا من الموجودات يرجع الى المبدأ حال كونه منفرداً من الموانع ومجرداً عن العوائق عن الرجوع اليه فكما ان ابتداء وجود الموجودات من ذاته تقدست أعني توجهها من الكمال الى النقصان اذ صدور الخلق من الخالق يكون على هذا النمط كذلك عود وجوداتها أعني توجهها من النقصان الى الكمال لان عود الخلق الى الحق يتحقق على هذا النهج رجوعاً بفنائها عن نفسها الى ذاته تعالى وذلك إما طبيعي أو إرادي يعبر عنه بالفناء في التوحيد (الله يبدأ الخلق ثم يعيده ثم اليه يرجعون) فالشيخ أشار الى هذه المراتب أما الى البدو فبقوله يليها عالم الأمر وأما الى العود فبقوله ثم يدور على

﴿فص﴾ لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجود بالذات فان اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد وان اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالنزول ان ليس هذا ذاك [١] وتعرف بالصعود ان هذا هذا سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد

﴿فص﴾ اذا عرفت أولا الحق عرفت الحق وعرفت ماليس بحق [٢]

للمبدأ وأما الى الفناء فبقوله يأتونه كل فرداً ويمكن أن تعتبر هذه المراتب الثلاث فى كل موجود كما انها اعتبرت بالقياس الي مجموع الموجودات من حيث هى جملة

(١) يعنى انك تعرف بالنزول من الوجود المحض الي مراتب الامكان ان هذه باطلة فى حدود ذواتها وذاك حق محض لان الطريقة التي سلكها الالهيون اعتبروا فيها كون الوجود عين الواجب لانهم بعد ما أثبتوا ان فى الوجود موجوداً هو الواجب بينوا ان وجوده لايمكن أن يكون زائداً عليه كما فى سائر الموجودات بل هو عينه بخلاف الطبيعيين والمتكلمين فانهم لم يتعرضوا لذلك بل بعضهم نفاه وبالجملة انك تعرف بالنزول الحق والباطل وتميز بينهما

(٢) أي انك اذا علمت أولا الموجود علمت الموجود المحض وعلمت

وان عرفت البــاطل أولا عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ما هو حقه فانظر الى الحق فانك لا تحب الآفلين بل توجه بوجهك الى وجه من لا يبقى الا وجهه

﴿فص﴾ أليس قد استبان لك أن الحق الواجب لا ينقسم قولا على كثيرين ولا يشارك نداً ولا يقابل ضداً ولا يتجزء مقداراً ولا حداً ولا يختلف ماهيته وهويتـــه ولا يتغاير ظاهريته و باطنيته فانظر هل ما تقبله مشاعرك وتمثله ضمائرك كذلك لا تجده فليس ذلك الا مباينا له فهذا منه فدع هذا اليه فقد عرفته

﴿فص﴾ كل ادراك فاما أن يكون لملائم أو لغير ملائم بل منافر واللذة ادراك الملائم والأذى ادراك المنافر ان لكل ادراك منافر كمالا فلذته ادراك ما يستطيبه وللغضب الغلبــة وللوهم الرجاء ولكل حس ما يعد له ولما هو أعلى هو الحق وخصوصاً الحق بالذات كل كمال من هذه الــكمالات معشوق لقوة درا كة

(٢١) ان النفس المطمئنة كمالها عرفان الأول بادرا كها فعرفانها

ما ليس بمحض الوجود من الأشياء التي هي باطلة في حــدود أنفسها ثابتة بغــيرها اذ في الطريقة المختارة يكون الابتداء من العلة والانتهاء الى المعلولات التي هي ممكنات وتعلم ان كلا منها مســتفيد الوجود من ذلك الوجود المحض

للحق الأول وهي برية قدسية على ما يتجلى لها هو اللذة القصوى(١)

(١) لما ذهب جماعة الى انحصار اللذة القوية مطلقاً فى الحسية كالأكل والشرب والجماع والغلبة فهؤلاء لا يتجاوزون مرتبة البهائم والسباع وذهب طائفة أخرى الي عدم انحصار اللذة القوية فيها فهم يثبتون اللذة العقلية أيضاً ولكن يستحقرونها بالقياس الي الحسية فأشار الشيخ الي ردها بان قال اللذة العقلية هو اللذة القصوى وبيانه ان اللذة ادراك ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك ولا شك فى تفاوت الادراك فى حد نفسه بالشدة والضعف وبالقياس الى متعلقه فتتفاوت اللذة أيضاً وذلك إما بتفاوت الادراك أو المدرِك أو المدرَك أما بتفاوت الادراك فلانه كلما كان أتم كانت اللذة اكثر كما ان العاشق اذا رأي معشوقه من مسافة أقرب تكون لذته أكثر مما اذا رآه من مسافة أبعد وأما بتفاوت المدرِك فلان لذة السمع الصحيح من الصوت الحسن أشد من لذة السمع المريض منه ويمكن أن يرجع هذا الى تفاوت الادراك وأما بتفاوت المدرَك فلان المعشوق المنظور كلما كان أحسن تكون اللذة في رؤيته أكثر ولا شك ان ادراك القوة العاقلة أقوي من الادراكات الحسية لان الادراك العقلي واصل الى كنه الشئ الذى هو أصعب المدركات حتى يميز بين الماهية وأجزائها ثم يميز بين الجنس والفصل وجنس الجنس وفصل الجنس ويميز بين الخارجي اللازم والمفارق وبين اللازم بوسط وبغير وسط والادراك الحسي لا يصل إلاّ الى المحسوس

﴿فص﴾ كل مدرك متشبه من جهة بما يدركه تشبه التقبل والاتصال والنفس المطمئنة ستخالط معنى من اللذة الخفية على ضرب من الاتصال فترى الحق وتبطل عن ذاتها فاذا رجعت الى ذاتها قالت لها أُف

﴿فص﴾ ما كل ما يلي اللذة يشعر بها ولا كل محتاج الى صحة يفطن لها بل قد يعاف ويكره أليس الممرور يستخبث الحلو ويستبشعه أليس من به جوع بوليموس يعاف الطعام ويذوب بدنه جوعاً ما كل متقلب في سبب مؤلم يحس به أليس الخدر لا يؤلمه احراق النار ولا اجماد الزمهرير ..

﴿فص﴾ ما حال الممرور اذا كشف عنه غطاء سوء المزاج ومن به جوع بوليموس اذا استفرغ عن معدته الأذي والخدر اذا سرت قوة الحس في جارحته أليس الأول يستلذ الحلو استلذاذاً أليس الثاني

الذي هو أظهر للمدركات لمشاركة الحيوانات العجم مع الانسان في ذلك الادراك فالادراك العقلي أقوى والقوة العاقلة أقوى من القوى الحسية لانها تدرك بذاتها وهذه القوى بتوسطها ومدركات القوة العاقلة أشرف لانها ذات الحق وصفاته وترتيب الموجودات على ماهي عليه ومدركات الحس ليست إلاّ اعراضاً مخصوصة هي الألوان والطعوم وباقي المحسوسات وما يتعلق بها من المعاني الجزئية ومن البين أن لا نسبة لأحدهما في الشرف الى الآخر فتكون اللذة العقلية أشد من اللذة الحسية وأقوى منها

يقلقه الجوع اقلاقاً أليس الثالث ينهكه الألم انها كما كذلك اذا كشف عنك غطاؤك فبصرك اليوم حديد [1]

﴿فص﴾ ان لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد فحينئذ تلحق فلا تسأل عما تباشره فان ألمت فويل لك وان سلمت فطوبي لك وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك وكأنك في صُقع الملكوت فتريٰ مالاعين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فاتخذ لك عند الحق عهداً [2] الى أن تأتيه فرداً

---

(١) أى بصرك في تلك المدة حديد فى هـذا الوقت المخصوص منها وهو وقت ازالة الحجاب عن بصيرتك يعنى ان بصرك حينئذ حاد نافذ ثاقب يرى ما كان محجوباً عنك ويدرك الأشياء على ماهي عليه فيلتذ به لان حصول الأشياء على هـذا الوجه عنده من أعلى كمالاته لان الحكمة والمصلحة من خلقك هي تلك الادراكات كما أشرنا اليه فتقتضى نفسك اذا خليت وطبعها الوصول الى تلك المعقولات حتى تلتذ بادراكها

(٢) أى فاتخذ لنفسك عند الحق الواجب تعالى عهداً بان يبقيك ويديمك على هذه الحالة أي اعترف بصدق الأنبياء وبما جاؤا به وامتثل أوامره واجتنب عن منهياته لان هـذا سبب لتجردك وكونك من صقع الملكوت عبر عنه بالعهد لان المعاهدة بين الشخصين تمنع وصول

﴿فص﴾ ماتقول في الذى عند الحق تعالى من الحق فهناك صورة العشق فهومعشوق لذاتهوان لم يعشق لذيذ(١) عند ذاته وان لم يلحق ثم وجوده فوق التمام فيفضل ليسيح على الاتمام

﴿فص﴾ من شاهد الحق لزمه لزوماً أو تركه عجزاً ولا منزلة بين هاتين المنزلتين الا منزلة لخول ومن تركه عجزاً فقدأقام عذراً وهومتجل فيشرف ويسرع نحوه فيلحق وهو لا يضيع أجر المحسنين

﴿فص﴾ صلت السماء بدورانها والأرض برجحانها والماء بسيلانه والمطر بهطلانه وقد تصلى له ولا تشعر ولذكر الله أكبر

الضرر من أحدهما الى الآخر وتوجب النفع كذلك هذا الاعتراف والامتثال سبب لئلا يصل منه الى عبده العذاب الأليم وموجب لوصوله الى دائم النعيم ويجب عليك أن تبقى على هذا العهد

(١) لم يتحاشوا عن هذا الاطلاق لأنهم قالوا ان كل جمال وخير مدرك فهو محبوب معشوق لان ادراك الخير من حيث هو خير حب له والحب اذا اشتد وقوى صار عشقاً وكلما كان الادراك أشد اكتناهاً وأشد تحقيقاً والمدرك أكمل وأشرف ذاتاً فأصحاب القوة المدركة إياها وتعشقها بها أكثر ولا شك انواجب الوجود هو الذى فى غاية الكمال والجمال وادراكه لذاته أقوى الادراكات وأتمها فكلما كان الادراك أتم والمدرك أشد خيرية كان العشق أشد فيكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق

﴿فص﴾ ان الروح الذي لك من جوهر عالم الأمر[١] لا يتشكل بصورة ولا يتخلق بخلقة ولا يتعين باشارة ولا يتردد بين سكون وحركة فلذلك تدرك المعدوم الذي فات والمنتظر الذي هو آت وتسبح في عالم الملكوت وتنتقش من خاتم الجبروت

﴿فص﴾ أنت مركب من جوهرين أحدهما مشكل مصور مكيف مقدر متحرك ساكن متحيز منقسم والثاني مباين للأول في هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة الذات. يناله العقل ويعرض عنه الوهم فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر لأن روحك من أمر ربك وبدنك من خلق ربك

﴿فص﴾ النبوة مختصة في روحها بقوة قدسية[٢] تذعن لها غريزة عالم

(١) الذي هو عالم المجردات الخارجية المعقولة لا من عالم الخلق الذي هو عالم الماديات المحسوسة لان كل واحد منا يدرك نفسه بخصوصه وعند ادراكنا إياها بهذا الوجه لا يدرك شيئاً مما لا يمكن ادراك الماديات على سبيل الجزئية بدونه من الكم المخصوص والكيف المخصوص والوضع المخصوص وغير ذلك اذ لا شك في أن الموضوع في قولنا أنا عالم معلوم ولا يخطر ببالنا حينئذ شيء من البدن وأجزائه واعراضه من الماديات كما يشهد به الوجدان الصحيح وغير المعلوم غير المعلوم فثبت انه مجرد

(٢) يعني النبي وهو انسان مبعوث من الحق الى الخلق ليرشدهم

الخلق الأكبر كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر فتأتي بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات ولا تصدأ مرآتها ولا يمنعها شيء عن انتقاش ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل وذوات الملائكة التي هي الرسل فتبلغ مما عند الله الى عامة الخلق

﴿فص﴾ الملائكة صور علمية جواهرها علوم ابداعية ليست كألواح فيها نقوش أو صدور فيها علوم بل هي علوم إبداعية قائمة بذواتها تلحظ الأمر الأعلى فينطبع في هوياتها ما تلحظ وهي مطلقة لكن الروح القدسية يخاطبها في اليقظة والروح البشرية تعاشرها في النوم [١]

﴿فص﴾ ان الانسان منقسم الى سر وعلن أما علنه فهو الجسم المحسوس بأعضائه وامشاجه وقد وقف الحس على ظاهره ودل

الى صلاح الدارين له خواص ثلاث عند الحكماء •• إحديها أن يكون بحيث يطيعه الهيولى القابلة للصور المفارقة الى القابلة للصور المفارقة الى بدل •• وثانيها أن يكون مطلعاً على الغيب بصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادي العالية من غير شائبة كسب وتعليم •• وثالثها أن يشاهد الملائكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله تعالى منهم وفى هذا الفص أشار الشيخ اليها

(١) لان النبي من يوحي اليه إمّا مناماً أو إلهاماً سواء أتاه جبرائيل أو لم يأته فاذا أتاه كان رسولا أيضاً فالنبي من حيث هو نبي لا يستدعي أن يأتيه جبرائيل بل هو من تلك الحيثية يكون أكثر مخالطة معه

التشريح على باطنه وأما سره فقوى روحه

﴿ فص ﴾ ان قوى روح الانسان تنقسم الى قسمين قسم موكل بالعمل وقسم موكل بالادراك والعمل مقصود بالتبع والعمل ثلاثة أقسام نشائي وحيواني وانساني والادراك قسمان حيواني وانساني وهذه الأقسام الخمسة موجودة في الانسان ويشاركه في كثير منها غيره

في النوم فلذا خصص بالنوم أو لان العام اذا قوبل بالخاص يكون المراد منه ما سوي ذلك الخاص وفي بعض النسخ الروح البشرية وهو ظاهر إذا كثر أشخاص الانسان يخالطون معهم في النوم كما لا يخفى ويلائم لما تقدم من قوله النبوة تختص في روحها بقوة قدسية ٠٠ فان قيل هذا ينافي ما تقرر عند أهل الملل والشرائع الحقة من أن الأنبياء يشاهدون للملائكة ويتكلمون معهم وظاهر انه لا يمكن إلا بان يكونوا أجساماً فتجردها كما يفهم من هذا الفص ينافيه ويتنافى أيضاً إذ كونها علوماً ابداعية ينافي المخاطبة معهم في اليقظة ٠٠ قلنا إن للملائكة اعتبارين أحدهما كونها متمثلة بصور متخيلة محسوسة وسيجيء بيان كيفية ذلك التمثل وثانيهما اعتبار ذواتها من حيث هي من غير اعتبار تمثلها فحينئذ يمكن أن يقال ان من قال بكونها أجساماً نظر الى أول الاعتبارين ومن قال بتجردها نظر الى ثانيهما فورود النفي والاثبات ليس أمراً واحداً فلا تنافي

﴿فص﴾ العمل النشأئى في غرض[١] حفظ الشخص وتميته وحفظ النوع وتبقيته بالتوليد وقد سلط عليها احدى قوى روح الانسان وقوم يسمونها القوة النباتية ولا حاجة لنا الى شرحها والعمل الحيوانى جـذب النافع وتقتضيه الشهوة ودفع الضار ويستدعيه الخوف ويتولاه الغضب وهذه من قوى روح الانسان ٠٠ والعمل الانساني اختيار الجميل والنافع في المقصد المعبور اليه بالحياة العاجلة وقد سدفاقة السفه على العدل[٢] ويهدي اليه عقل يفيده التجارب ويؤتيه العشرة ويقلده التأديب بعد صحة

(١) يعنى ان المقصود من عمـل النشأئى الذي هو أثر القوة النباتية ليس احالة الغذاء الي مشابهة المغتذى واخلاف بدل ما يتحلل وجذب الغذاء وتغيره الى حيث يصلح لان تحلية الغاذية وامساك الغذاء المجذوب مثلا

(٢) يعني انه قد يكون العـمل الانسانى منع نفسـه عن سلوك طريق الظلم وتركه وادامتها على العـدل الذي هو لزوم المستحسنات قولا وفعلا وعقداً والظلم إما على نفسه أو على غيره والاول إما باعتبار قوّته النظرية أو العـملية أما الذى باعتبار القوة النظرية فابقاؤها على جهلها ولتضييع قابليتها للعلوم والمعارف وأما الذي باعتبار العملية فان لا يحفظها فى الأخلاق عن طرفى الافراط والتفريط ولايلزمها المواظبة على التوسط بين الطرفين والثانى وهو إيصال الضرر الى الغير إما فى آجله أو عاجله فاذا عرفت الظلم بأقسامه عرفت بالمقايسة اليه العدل

من العقل الأصيل

﴿ فص ﴾ الاداك يناسب الانتقاش كما أن الشمع يكون أجنبياً عن الخاتم حتى اذا طابقه عانقه معانقة ضامة رحل عنـه بمعرفة ومشا كلة صورة كذلك المدرك يكون أجنبياً عن الصورة فاذا اختلس عنه صورته عقد معه المعرفة كالحس يأخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكر فيتمثل في الذكر وان غاب عن المحسوس[١] . والادراك الحيواني اما في الظاهر واما في الباطن والادراك الظاهر هو بالحواس الخمس التي هي المشاعر والادراك الباطن من الحيوان الوهم وخوله[٢]

---

(١) لأن الحس انما يحس ذاته من وجه قال الشيخ في الشـفاء الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة والمحسوس بالحقيقة القريب هو ما يتصوره الحاس من صورة المحسوس فيكون الحاس من وجـه يحس ذاته لا الجسم المحسوس لأن المتصور بالصورة التي هي المحسوسـة القريبة منها وأما الخـارج فهو للمتصور بالصورة التي هي المحسوسة البعيدة فهي تحس ذاتها انتهى

(١) فان قيـل الوهم لايدرك الا المعاني الجزئية كما هو المشهور وادراك الصور من بين القوي الباطنة مخصوص بالحس المشترك لان المدرك منها اثنان أحـدهما وهو الوهم للمعانى وثانيهـما وهو الحس المشترك للصورة كما تقرر عنـدهم ولا شك ان التخيل ادراك الصورة فيكون للحس المشترك لا للوهم . . قلنا ان التخيل لا يصدر عن الحس

﴿ فص ﴾ كل حس من الحواس الظاهرة يتأثر من المحسوس(١) مثل كيفيته فان كان المحسوس قوياً خلف فيه صورته زماناً كالبصر اذا حدق للشمس تمثل فيه شبح الشمس فاذا أعرض عن جرم الشمس بقي فيه ذلك الأثر زماناً وربما استولى على غريزة الحدقة فأفسدها وكذلك السمع اذا أعرض عن الصوت القوي باشره طنين يبقى مدة وكذلك حكم الرائحة والطعم وهذا في اللمس أظهر

المشترك لان شأن الحس المشترك المشاهدة والاحساس الذي هو الاحساس الظاهرى لا غيره كما نص عليه الشيخ عقيب هـذا الكلام وصرح به الشيخ الرئيس أيضاً

(١) يعنى انه يتأثر عن المحسوس الذى هو الامر الخارجي بهيئة وصورة هي مثل هيئته وكيفيته وذلك اما بأن ينشبح بشبح هو بهيئة وصورة لهيئة المحسوس البعيد ومثلها كما هو الظاهر فى حس البصر واما بأن يحصل من المحسوس البعيد كيفية وحالة في الحس مثل كيفيته وحالته الخارجية كالحرارة الحاصلة من النار في اللامسة اذا لاقت البدن إذ عند ملاقاتها اياه يفيض عليه فرد آخر من الحرارة مثل الحرارة القائمة بها وظاهر الأمر في القوة اللامسة ما ذكرنا ويشبه أن يكون الحال فى الحواس الثلاث الباقية أيضاً كذلك على مايدل عليه متن الكتاب لكن يحتمل أن يكون الحامل للكيفية المحسوسة كالطعام والهواء اذا وصل اليها ادركت كيفيته بمجرد الوصول من غير أن يحدث فيها كيفية

﴿ فص ﴾ البصر مرآة ينشبح فيها خيال المبصر ما دام يحاذيه فاذا زال ولم يكن قوياً انسلخ(١) •• والسمع جونة يتموج فيها الهواء المنقلب من متصا كين على شكله فيسمع •• واللمس قوة في عضو معتدل يحس بما يحدث فيه من استحالة بسبب ملاق مؤثر وكذلك حال الشم والذوق(٢)

---

(١) تعريف البصر بما ذكر تعريف لفظي واذا لم يتحاش عن ايراد المبصر فى تعريفه وقد يعرف البصر بأنها قوة مرتسمة في ملتقى عصبتين آتيتين من الدماغ مجوفتين يتقاربان حتى يتلاقيان ويتقاطعان تقاطعاً صليبياً يصير تجويفهما واحداً ثم يتباعدان الى العينين فذلك التجويف الذي هو في الملتقي محل القوة الباصرة وهو المسمى بمجمع النور يدرك صورة ماينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح أجسام ذوات الألوان والأضواء تتأدى تلك الصورة الى التجويف ثم منه الى الحس المشترك

(٢) يعني ان الشم قوة مودعة فى الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ يحس بما يحدث فيها من الرائحة بسبب تلاق مؤثر هو وصول الهواء المتكيف بالرائحة والذوق قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان يحس بما يحدث فيه من الطعم بسبب تلاق مؤثر هو ذو الطعم ويتأدى الطعم بواسطة الرطوبة اللعابية الى الذائقة اما بأن تتكيف هذه الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها وإما بان يخالطها أجزاء لطيفة من ذى الطعم ثم تغوص هذه

﴿ فص ﴾ ان وراء المشاعر الظاهرة شركا وحبائل الاصطياد مايقنصه الحس من الصور ومن ذلك قوة تسمى مصورة وقد رتبت في مقدم الدماغ وهي التي تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامتة الحواس أو ملاقاتها فتزول عن الحس ويبقى فيها قوة تسمى وهماً وهي التي تدرك من المحسوس مالا يحس مثل القوة التى فى الشاة اذا تشبح صورة الذئب فى حاسة الشاة تشبحت عداوته ورداءته فيها اذ كانت الحاسة لا تدرك ذلك وقوة تسمى حافظة وهي خزانة مايدركه الوهم كما أن القوة المصورة خزانة ما يدركه الحس وقوة تسمى مفكرة وهي التي تتسلط على الودائع في خزانتي المصورة والحافظة فيخلط بعضها ببعض ويفصل بعضها عن بعض[1] وانما تسمى مفكرة اذا استعملها روح

الرطوبة معها فى جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذي الطعم

(١) أما تفصيل الصورة عن الصورة ففى مثل قولك هذا اللون ليس هذا الطعم وأما تفصيل المعنى عن المعنى ففي نحو قولك العداوة ليست هي الصداقة وأما تفصيل الصورة عن المعنى ففي مثل قولك مثلا هذا الطعم ليس هذه الصداقة وقد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا رأس وتركيب المعنى بالصورة كما فى توهم صداقة جزئية لزيد وتفصيله عنها كما في سلب صداقة جزئية عنه وعلى هذا القياس والاشبه

الانسان والعقل فان استعملها الوهم سميت متخيلة

﴿ فص ﴾ الحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى بل يدرك خلطاً ولا يستثبته بعد زوال المحسوس فان الحس لا يدرك زيداً من حيث هو صرف انسان بل أدرك انساناً له زيادة أحوال من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك ولو كانت تلك الأحوال داخلة في حقيقة الانسانية لشارك فيها الناس كلهم(١) والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارقه المحسوس ولا يدرك الصورة الا في المادة والا مع علائق المادة

﴿ فص ﴾ الوهم والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفاً بل خلطاً ولكنه

أن يقال ان كل فرد من جلس التركيب والتفصيل صادر عنها لاختصاص لها بنوع دون نوع وبفرد دون فرد

(١) لأنهم مشتركون فى الحقيقة الانسانية والمفروض انها داخلة فيها فيلزم مشاركتهم فيها وليس كذلك كما لا يخفى وظاهر هذا البيان انما يجري فى حس البصر ومدركاته دون ما عداه من الحواس ويمكن أن يقال ان مدركات تلك الحواس لا يمكن الا أن تكون جزئيــة متعلقة بمواد مخصوصة وجزئيتها وتعلقها بتلك المواد لا يكون الا من جانب المادة فادرا كها لا يكون الا للمعاني المختلطة باللواحق المادية واما ان الحس لا يحفظ المعني فنبه عليه بقوله والحس الخ

يستثبته بعد زوال المحسوس(١) فان الوهم والتخيل أيضاً لا يحضران في الباطن صورة الانسانية صرفة بل على نحو ما تحس من خارج مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف وأين ووضع فاذا حاول أن يتمثل فيه

(١) أما ان الوهم يدرك المعنى المخلوط فلأنه ينال للمعاني التي هي مادية والمعاني التي هي غير مادية وان عرض لها أن يكون في مادة مثل الخير والشر والموافق والمخالف وما أشبه ذلك فانها أمور غير مادية لأنها لو كانت مادية لما يعقل خير وشر وموافق ومخالف إلا عارضاً لمادة وقد يعقل ذلك بل يوجد فالوهم قد يدرك أموراً غيرمادية وقديدرك أموراً مادية ومع ذلك لا يجردها عن لواحق المادة لأنه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة ومتعلقة بصور محسوسة بحيث لو قدر عدم صورة الذئب مثلا لم يتصور ادراك عداوته للشاة مكفوفة بلواحق المادة ويشاركة الخيال فيها ويكون ذلك المعنى محفوظاً وان زال المحسوس الذي هو مأخذ انتزاعه وأما الحس الباطن فلأنه يدرك الصور ويبرئها عن المادة تبرئة أشد من تبرئة الحس الظاهر لأنه يأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج فى وجودها فيه الي وجود مادتها لأن المادة وان غابت أو بطلت فان الصورة تكون ثابتة الوجود فى الخيال فقد جردها عن المادة تجريداً تاما ولكن لم يجردها عن لواحق المادة لأن الصور المتخيلة على حسب الصور المحسوسة وعلى تقدير ما وتكييف ما ووضع ما فان الانسان المتخيل كواحد من الناس

الانسانية من حيث هي الانسانية بلا زيادة أخرى لم يمكنه ذلك بل انما يمكنه استثبات الصورة الانسانية المخلوطة المأخوذة عن الحس وان فارق المحسوس (١)

﴿ فص ﴾ الروح الانسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منفياً عنه اللواحق الغريبة مأخوذاً من حيث يشترك فيه الكثير (٢) وذلك بقوة لها تسمى العقل النظري وهذه الروح كرآة وهذا

---

(١) ظاهر هذا الكلام ان الوهم يدرك الصور أيضاً وقد سبق ان الوهم هو القوة التي يدرك من المحسوس ما لا يحس فنقول ان للواهمة نوع اختصاص بمحل مخصوص وآلة معينة هو مؤخر التجويف الاوسط بها يدرك المعاني فقط وما سبق بناء عليه وعموم تعلق الوهم بجميع المحال والآلات الباطنة بها ترتبط بجميع المدركات الباطنة صوراً كانت أو معاني قال الشيخ الرئيس الوهم سلطان القوى الجسمانية والدماغ كالآلة له كما ان العقل سلطان القوى الروحانية يعني ان مبدأ جميع الافعال الظاهرة والباطنة هو الوهم ولذلك جعل رئيساً حاكما على القوى الحيوانية كما ان مبدأ جميع الافعال مطلقاً هو الروح الانساني

(٢) وذلك لأنا لا نشك في انا نتصور المعقولات الصرفة المجردة عن اللواحق المادية من الكم والكيف وغيرها فتلك المعقولات حال كونها في العقل لم تكن بحيث يمكن أن تقع اليها اشارة حسية أو تحيز أو انقسام أو نحو ذلك مما هو من لوازم المادة فاستحال حصولها في جسم أو

العقل النظرى كصقالها وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهي كما ترتسم الأشباح في المرايا الصقيلة اذا لم يفسد صقالها بطبع ولم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الأعلى شغل بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل فاذا أعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الأمر لحظت الملكوت الأعلى واتصلت باللذة العلياء

﴿ فص ﴾ الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت من جهة فوق ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن وقد يتعدى تأثيرها من بدنها الى أجسام العالم وما فيه ويقبل المعقولات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس

﴿ فص ﴾ الأرواح العامية الضعيفة اذا مالت الى الباطن غابت عن الظاهر واذا مالت الى الظاهر غابت عن الباطن واذا ركنت الى مشعر غابت عن الآخر واذا احتجبت من الحس الباطن الى قوة غابت عن أخرى فكذلك البصر يختل بالسمع والخوف يشغل عن الشهوة والشهوة تشغل عن الغضب والفكرة تصد عن الذكر والتذكر يصرف عن التفكر والروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن

جسمانى فتعين أن يكون فى مجرد هو الروح الانسانى فيكون متمكناً من ادراك المعنى مجرداً عن اللواحق المادية وأيضاً نقول ان الماهيات التى يصلح لأن تقال على كثيرين معلومة لنا قطعاً والقوة المدركة لها اما العقل أو القوة الجسمانية والقوة الجسمانية لا تدركها اتفاقا فاذا لم يصلح ادراكها للقوى الجسمانية كما ذكر فتعين أن يكون ادراكها العقل

﴿فص﴾ في الحد المشترك بين الباطن والظاهر قوة هي مجمع تأدية الحواس وعندها بالحقيقة الاحساس(١) وعندها ترتسم صورة آلة تتحرك بالعجلة فتبقى الصورة محفوظة فيها وان زالت حتى تحس كخط مستقيم أو كخط مستدير من غير أن يكون كذلك الا أن ذلك لا يطول ثباته وهذه القوة أيضاً مكان لتقدير الصور الباطنة فيها عند النوم فان المدرك بالحقيقة هو ما يتصور فيها سواء ورد عليها من خارج أو صدر اليها من داخل فما تصور فيها حصل مشاهداً فان أمكنها الحس الظاهر تعطلت عن الباطن واذا عطلها الظاهر تمكن منها الباطن الذى لا يهدأ فتشبح

(١) لأن النائم وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يدركون عند تعطل حواسهم بالنوم أو بغلبة المرض أوبغير ذلك صوراً لا تحقق لها في الخارج ولا يحسها الحاضرون فى مجلسهم ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك على ان الاحساس انما هو بالحس المشترك ويرد عليه انه يجوز أن يكون تعطل الحس الظاهر مثلا شرطاً لادراك الحس المشترك المحسوسات الظاهرة فاذا لم يعرض لها عارضة أدرك المحسوسات الظاهرة من غير مدخلية الحس المشترك ويمكن أن يدفع هذا بان المؤيدين بالقوة القدسية عند اليقظة وسلامة أبدانهم عن الآفة والمرض يحسون ما لا يحسه الحاضرون عندهم فلا يكون تعطل الحواس وعدم الآفة شرطاً لادراك الحس المشترك

فيها مثل مايحصل في الباطن حتى يصير مشاهداً فيرى كما فى النوم ولربما جذب الباطن جاذب جد في شغله فاشتدت حركة الباطن اشتداداً يستولى بسلطانه فحينئذ لا يخلو من وجهين اما أن يعدل العقل حركته ويطفئ غليانه واما أن يعجز عنه ويعزب عن جواره فان اتفق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوى تمثل في الخيال قوة مباشرتها في هذه المرآة فتتصور فيها الصورة المتخيلة فتصير مشاهدة كما تعرض لمن يغلب في باطنه استشعار أمر أو تمكن خوف فيسمع أصواتاً ويبصر أشخاصاً وهذا التسلط ربما قوي على الباطن وقصر عنه يد الظاهر فلاح فيه شيء من الملكوت الأعلى فأخبر بالغيب كما يلوح في النوم عند هدو الحواس وسكون المشاعر فيرى الأحلام فربما ضبطت القوة الحافظة الرؤيا بحالها فلم يحتج الى عبارة وربما انتقلت القوة المتخيلة بحركاتها التشبيهية عن المرئي نفسه الى أمور تجانسه فحينئذ يحتاج الى التعبير والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الأصل من الفرع(١)

(١) الظاهر ان الحدس المذكور في تفسير التعبير ليس نفس التعبير بل هو منشأه فتفسير التعبير به لايخلو عن مساهلة وقد عبر الشيخ العربى قدس سره العزيز التعبير بالجواز من صورة ما رآه الى أمر آخر قال الشيخ فى الشفاء إن معاني جميع هذه الأمور الكائنة فى العالم مما سلف ومما حضر ومما يريد أن يكون موجودة فى علم الباري تعالى والملائكة العقلية من جهة وموجودة فى أنفس الملائكة السماوية من

﴿ فص ﴾ ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس ولن يستتم الاحساس

جهة وسيتضح لك الجهتان فى موضع آخر وان الأنفس البشرية أشد مناسبة لتلك الجواهر الملكية منها للاجسام المحسوسة وليس هناك حجاب ولا بخل انما الحجاب للقوابل إما لانغمارها فى الاجسام أو لتدنسها بالأمور الجاذبة الى الجهة السافلة واذا وقع لها أدنى فراغ من هذه الافعال حصل لها مطالعة بمادة فيكون أولى ما يستثبته مايتصل بذلك الانسان أو بداره أو ببلده أو باقليمه فلذلك أكثر الأحلام الذى يذكر يختص بالانسان الذى حلم بها وبمن يليه ومن كانت همته المعقولات لاحت له ومن كانت همته مصالح الناس رآها وعلى هذا القياس وليست الأحلام كلها صادقة أو بحيث يجب أن يشتغل بها فان القوة المتخيلة ليس كل محا كاتها انما يكون لما يفيض على النفس من الملكوت بل أكثر ما يكون منها ذلك انما يكون اذا كانت هذه القوة قد سكنت عن محا كاة أمور هي أقرب اليها والامور التى هي أقرب اليها منها طبيعية ومنها ارادية والطبيعية هي التي تكون بممازجة قوى الأخلاط للروح التي تمتطيها القوة المصورة والمتخيلة فانها أول شئ انما تحكيها وتشتغل بها وقد تحكي أيضاً آلاما تكون فى البدن واعراضاً فيه مثل ما يكون عند ما تحرك القوة الدافعة الى المنى الى الدفع فان المتخيلة حينئذ تحا كي صوراً من شأن النفس أن تميل الى مجامعتها

الا بآلة جسمانية فيها شبح صورة المحسوس شبحاً مستصحبا للواحق غريبة ولن يستتم الادراك العقلي بآلة جسمانية فان التصور فيها مخصوص

ومن كان به جوع حكي له مأكولات ومن كان به حاجة الى دفع فضل حكي له موضع ذلك ومن عرض لعضو منه أن يسخن أو يبرد سبب حر أو برد حكي له ان ذلك العضو منه يوضع في نار أو ماء بارد وأما الارادية فأن يكون في همة النفس وقت اليقظة شئ تتصرف النفس الى تأمله وتدبره واذا نام أخذت المتخيلة تحكي ذلك الشئ وما هو من جلس ذلك الشئ وهذا هو من بقايا الفكر التى تكون في اليقظة وهذه كلها أضغاث أحلام وقد تكون أيضاً من تأثيرات الاجرام السماوية فانها قد توقع بحسب مناسباتها ومناسبات نفوسها صوراً فى التخيل بحسب الاستعداد ليست عن تمثل شئ من عالم الغيب وأما الذي يحتاج أن يعبر ويتأول فهو مالم ينسب الى شئ من هذه الجملة فيعلم أنه قد وقع من سبب خارج وان له دلالة ما فلذلك لايصح في الأكثر رؤيا الشاعر والكذاب والشرير والسكران والمريض والمغموم ومن غلب عليه سوء مزاج أو فكر ولذلك أيضاً انما يصح من الرؤيا فى أكثر الأمر ما كان فى وقت السحر لان الخواطر كلها فى هذا الوقت ساكنة وحركات الاشباح تكون قد هدأت القوة المتخيلة في حال النوم فى مثل هذا الوقت غير مشغولة بالبدن ولا مقطوعة عن الحافظة والمصورة بل متمكنة منهما فبالحرى ان تحسن خدمتها للنفس في ذلك

والعام المشترك فيه لا يتقرر في منقسم[1] بل الروح الانسانية هي التى

لانها تحتاج لا محالة فيما يرد عليها من ذلك ان ترتسم صورته في هذه القوى ارتساما صالحاً اما هي أنفسها أو محاكياً لها ويجب أن يعلم أن أصح الناس أحلاما أعدلهم أمزجة فان اليابس المزاج وان كان يحفظ جيداً فانه لا يقبل جيداً والرطب المزاج وان كان يقبل سريعاً فانه يترك سريعاً فكأنه لم يقبل ولا يحفظ والحار المزاج مشوش الحركات والبارد المزاج بليد وأصحهم من اعتاد الصدق فان عادة الكذب والافكار الفاسدة تجعل الخيال ردئ الحركات غير مطاوع لسديد النطق بل يكون حاله حال خيال من فسد مزاجه

(١) تقريره انا ندرك الامر العام المشترك فيه بالضرورة والعام المشترك فيه لا يتقرر فى منقسم هو آلة جسمانية لأن المتصور فيها مخصوص جزئى أبداً فلا يحصل الادراك العقلى بالآلة الجسمانية وفيه نظر لأنه ان أريد أن الصورة الادراكية الحالة فى الآلات الجسمانية متعينة بسبب تعين محلها فسلم لكن جميع الصور الادراكية سواء كانت حالة فى الجسمانيات أو فى المجردات كذلك وان أريد انها متعينة في ذاتها مع قطع النظر عن التعين الناشئ عن محلها فلا نسلم ذلك لجواز أن تكون مشتركة في حد ذاتها متعينة بسبب انطباعها فى جسماني كما انكم قلتم ان الصورة العقلية متعينة من جهة المحل مشتركة بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن محلها ؛

تلقى المعقولات بالقبول جوهر غير جسماني وليس بمتحيز ولا بمتمكن بل غير داخل فى وهم ولا مدرك بالحس لانه من حيز الامر

﴿فص﴾ الحس تصرفه فيما هو من عالم الخلق والعقل تصرفه فيما هو من عالم الامر وماهو فوق الخلق والامر فهو محتجب عن الحس والعقل وليس حجابه غير انكشافه كالشمس لو انتقبت يسيراً لاستعلنت كثيراً

﴿فص﴾ الذات الأحدية لاسبيل الى ادراكها بل تعرف بصفاتها وغاية السبيل اليها الاستبصار بأن لاسبيل اليها وتعالى عما يصفه الجاهلون

﴿فص﴾ للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات بحسب القياس الى الناس فأما ذواتها الحقيقية فأمرية وانما يلاقيها من القوي البشرية الروح الانسانية القدسية فاذا تخاطبتا انجذب الحس الباطن والظاهر الى فوق فيتمثل لهامن الملك صورة بحسب ما تحتملها(١) فترى ملكا على غير

(١) فان قيل كيف يتمثل الملك الذى هو الجوهر المجرد بالصورة الخيالية المحسوسة مع تنزهه عن ملاءمات الحواس وتقدسه عن مدركاتها قلت ليس تمثله بها ان يصير محسوساً متخيلا حتى يلزم استحالته بل تمثله هو أن تصير تلك الصورة المثالية آلة يتأدي بها المعني الذى فى نفسه الى الموحي اليه كما ان البدن الجسماني في اليقظة آلة للنفس المجردة يظهر منها آثارها وبهذا ظهر معنى قوله عليه السلام من رآنى فى المنام فقد رآني أى رأى صورة ومثالا يتأدي بها المعنى الذي فى نفسي الناطقة اليه لا انه رأى جسمي وبدني

صورته وتسمع كلامه بعد ماهو وحي والوحي لوح من مراد الملك للروح الانسانية بلا واسطة وذلك هو الكلام الحقيقي فان الكلام انما يراد به تصوير ما يتضمنه باطن المخاطب في باطن المخاطب ليصير مثله فاذا عجز المخاطب عن مس باطن المخاطب بباطنه مس الخاتم الشمع فيجعله مثل نفسه اتخذ فيما بين الباطنين سفيراً من الظاهرين فتكلم بالصوت أو كتب أو أشار واذا كان المخاطب روحاً لا حجاب بينه وبين الروح اطلع عليه اطلاع الشمس على الماء الصافي فانتقش منه لكن المنتقش في الروح من شأنه أن يشبح الى الحس الباطن اذا كان قوياً فينطبع في القوة المذكورة فيشاهد فيكون الموحي اليه يتصل بالملك بباطنه ويتلقى وحيه الكلى بباطنه ثم يتمثل للملك صورة محسوسة ولكلامه أصوات مسموعة فيكون الملك والوحي يتادى كل منهما الى قواه المدركة من وجهين ويعرض للقوى الحسية شبه الدهش وللموحي اليه شبه الغشي ثم يرى الموحى اليه ويشاهد (١)

(١) كما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان اذا نزل الوحي عليه كرب لذلك وتربد وجهه فاذا سري عنه رفع رأسه بعني ان هيبة الخطاب وأبهة وحي ذي الجلال أخذت بمجامع قلبه وثقل القول الذي أوحي اليه أدهشه عن العلم به قال الله تعالى (إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلا) فاذا كشف عنه هذه الحالة وجد القول المنزل بيناً ملقى في الروع واقعاً موقع المسموع والوحي إما أن يكون بحيث يرد الموحي اليه من الطباع البشرية

﴿فص﴾ لا تظن أن القلم آلة جمادية واللوح بسط مسطح والكتابة نقش مرقوم بل القلم ملك روحاني واللوح ملك روحاني والكتابة تصوير الحقائق فالقلم يتلقى مافى الأمر من المعاني ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية فينبعث القضاء من القلم والتقدير من اللوح اما القضاء فيشتمل على مضمون أمره الواحد والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم ومنها يسبح الى الملائكة التى فى السموات ثم يفيض الى الملائكة التي في الأرضين ثم يحصل المقدر في الوجود

﴿فص﴾ كل مالم يكن فكان فله سبب ولن يكون العدم سبباً لحصوله في الوجود والسبب اذا لم يكن سبباً ثم صار سبباً فلسبب صار سبباً (١)

الي الصفات الملكية كما أشار اليه النبي عليه الصلاة والسلام حيث قال حياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده على فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال أو يكون بحيث يرد فيه الملك الى أوضاع البشر فيشا كله كما أشار اليه أيضاً عليه الصلاة والسلام حيث قال وأحياناً يتمثل لى الملك رجلا فيكلمنى فيعلم من هذا ان في بعض أوقات الوحي تعرض الدهشة للموحى اليه لا فى جميعها

(١) لأنه لو لم يكن كذلك لزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر اذ السببية لم تكن واجبة لذاته والا كان سبباً دائماً ولم تكن أيضاً ممتنعة بالذات والا لم يصر سبباً قط فتعين أن تكون ممكنة فوجب أن تكون سببيته لسبب آخر

وينتهي الى مبدأ تترتب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علمه بها فلن نجد في عالم الكون والفساد طبعاً حادثاً أو اختياراً حادثاً الا عن سبب ويرتقي الى مسبب الأسباب[1] ولا يجوز أن يكون الانسان مبتدئاً فعلا من الافعال من غير استناد الى الأسباب الخارجية التي ليست باختياره وتستند تلك الأسباب الى الترتيب والترتيب يستند الى التقدير والتقدير يستند الى القضاء والقضاء ينبعث عن الأمر وكل شيء مقدر

﴿فص﴾ فان ظن ظان أنه يفعل مايريد ويختار مايشاء استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد مالم يكن أو غير حادث فان كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ أول وجوده ويلزم

(١) فان قيل اذا كان السبب قديماً يكون مسببه أيضاً قديماً والا يلزم تخلف العلة التامة عن معلولها والواجب الذى هو مسبب الاسباب قديم وكذلك بعض ماصدر عنه فكيف تقع الحوادث عنه فى البين قلنا يجوز أن يقتضى بعض من القدماء أمراً يقتضى التجرد والتعاقب أي يجوز أن يقتضى ذلك البعض وجود ماهية لا يمكن بقاء فرد منها بان لا تقبل تلك الماهية الوجود فى أكثر من آن واحد مع أن وجودها هو المقتضى للعلة التامة القديمة فيلزم تعاقب أفراد تلك الماهية والا لزم التخلف المحال فتحقق الحوادث وصارت أسبابا لحوادث غير متناهية هكذا يجب أن يعقل هذا المقام حتى يخلص عن مضايق الاوهام

أن يكون مطبوعاً على ذلك الاختيار لا ينفك عنه ولزم القول بأن اختياره مقتضى فيه من غيره وان كان حادثاً ولكل حادث سبب محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث أحدثه فاما أن يكون بالاختيار هو أو غيره فان كان هو بنفسه فلا يخلو اما أن يكون إيجاده للاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية أو يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون محمولا على ذلك الاختيار من غيره وينتهي الى الاسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره فينتهي الى الاختيار الازلي الذي أوجب ترتيب الكل في الخارج على ماهو عليه فانه ان انتهى الى اختيار حادث عاد الكلام الى الرأس فتبين من هذا ان كل كائن من خير أو شر يستند الى الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية .

﴿فص﴾ (١) كل ادراك فاما أن يكون لشيء خاص كزيد أو شيء

---

(١) لما كان مذهب أهل الحق وهم الاشاعرة ان الله تعالى يجوز أن يري منزهاً عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك سائر الفرق ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام صورة للمرئي في العين واتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي انما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد أو رسم كان نوعا من الادراك ثم اذا أبصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين يحصل لنا من الادراك نوع آخر فوق

عام كالانسان والعام لاتقع عليه رؤية ولا يصلك بحاسة وأما الشيء الخاص فاما أن يدرك وجوده بالاستدلال أو بغير استدلال واسم المشاهدة يقع على ماثبت وجوده فى ذاته الخاصة بعينها من غير واسطة استدلال فان الاستدلال يقع على الغائب[١] والغائب ينال بالاستدلال ومالا يستدل عليه ويحكم مع ذلك بانيته بلا شك فليس بغائب وكل موجود ليس

الاولين لسميه الرؤية ولا تتعلق فى الدنيا الا بما هو فى جهة أو مكان فتل هذه الحالة الادراكية هل يصح أن تقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات الله تعالى المنزهة عن الجهة والمكان أم لا فالاشاعرة يثبتونها والمعتزلة وسائر الفرق ينكرونها فالشيخ أراد أن يبين ما هو المذهب الحق فقال كل ادراك الخ

(١) لان الاستدلال لتحصيل ماهو ليس بحاصل وحاضر عند المدرك فانه لو كان حاضراً لا يحتاج الى الاستدلال لكن المستدل عليه ليس بغائب مطلقاً بل قبل الاستدلال وأما بعده فلا فحينئذ لا فرق بين ماعلم وجوده بالاستدلال وبين مالم يكن حاصلا به ويتوقف حصوله على حدس أو تجربة فالحكم بكون أحدهما غائباً والآخر ليس بغائب لايخلو عن تحكم الا أن يقال ان ما لا يتوقف وجوده على النظر فى حكم الحاضر لأن الجهل الكامل هو الجهل المحوج الى النظر أو يقال ان ما علم بالاستدلال لم ينكشف كما ينبغي فكأنه لم يحضر

بغائب فهو مشاهد ظاهر فادراك المشاهد هو المشاهدة والمشاهدة اما بمباشرة وملاقاة واما من غير مباشرة وملاقاة وهذا هو الرؤية والحق الأول لايخفى عليه ذاته وليس ذلك بالاستدلال فجائز على ذاته مشاهدة كماله من ذاته فاذا تجلى لغيره مغنياً عن الاستدلال كان بلا مباشرة ولا مماسة وكان مرئياً لذلك الغير اذ لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان ملموساً أو مذوقاً أو غير ذلك واذا كان في قدرة الصانع أن يجعل قوة هذه الادراكات في عضو البصر الذي يكون بعد البعث لم يبعد أن يكون تعالى مرئياً يوم القيامة من غير تشبيه وتكييف ولا مماسة ولا محاذاة تعالى عما يشركون به فلا لبس له فهو صراح فهو ظاهر كل شيء يخفى فاما لسقوط حاله في الوجود حتى يكون وجوده وجوداً ضعيفاً مثل النور الضعيف واما أن يكون لشدة قوته وعجز قوة المدرك عنه ويكون حظه من وجوده قوياً مثل نور الشمس بل قرص الشمس فان الأبصار اذارمقته آبت حسيراً أوخفي شكله عليها كثيراً واما أن يكون خفاؤه بستر والستر اما مباين كالحائط يحول بين البصر وبين ما وراءه واماغير مباين وهو اما مخالط لحقيقة الشيء واما ملاصق غير مخالط والمخالط مثل الموضوع والعوارض لحقيقة الانسانية التى غشيته فهي خفية فيها وكذلك سائر الأمور المحسوسة فالعقل محتاج الى قشرها عنها حتى يخلص فاذا حصل له الخلاص وصل الى حاق كنهها . والملاصق مثل الثوب الملابس وهو في حكم المباين والملاصق

والمباين يخفيان ويجعلان الشيء خفياً لتوقيفهما الادراك عندهما لانهما أقرب الى المدرك

﴿فص﴾ الموضوع يخفي الحقيقة الجلية لمايتبع انفعالاته من اللواحق الغريبة كالنطفة التى تكتسى الصورة الانسانية فاذا كانت كبيرة معتدلة كان الشخص عظيم الجثة حسن الصورة وان كانت يابسة قليلة كان بالضد وكذلك يتبع طباعها المختلفة أحوال غريبة مختلفة

﴿فص﴾ القرب مكانى ومعنوي والحق غير مكانى فلا يتصور فيه قرب و بعد مكاني والمعنوي اما اتصال من قبل الوجود واما اتصال من قبل الماهية والحق الأول لايناسب شيئاً في الماهية فليس لشيء اليه نسبة أبعد أوأقرب في الماهية واتصال الوجود لايقتضي قرباً أقرب من قربه تعالى وكيف وهو مبدأ كل وجود ومعطيه وان فعل بواسطة فالواسطة واسطة وهو أقرب من الواسطة فلا خفاء بالحق الأول من قبل ساترملاصق أو مباين وقد تنزه الحق الأول عن مخالطة الموضوع وتقدس عن عوارض الموضوع وعن اللواحق الغريبة فما به لبس في ذاته (١)

(١) لا يلزم من تنزيهه عما ذكر أن لايكون به لبس فى ذاته لجواز أن تكون له عوارض ذاتية ساترة اياه الا أن يقال ان العوارض الذاتية أيضا هناك منفية اذ ليس فى الخارج الا ذات يجب أن ينتزع عنها العقل اعتبارات اما من نفس ذاتها فقط وإمامن حيث إضافتها الي شيء والقول

﴿فص﴾ لا وجود أكمل من وجوده فلا خفاء به من نقص الوجود فهو في ذاته ظاهر ولشدة ظهوره باطن وبه يظهر كل ظاهر كالشمس تظهر كل خفي ويستبطن لا عن خفاء .. تفسير الفص الذي بعده لا كثرة في هوية ذات الحق ولا اختلاط له بل تفرد بلا غواش ومن هناك ظاهريته وكل كثرة واختلاط فهو بعد ذاته وظاهريته ولكن من ذاته من حيث وحدتها فهي من حيث ظاهريتها ظاهرة وهي بالحقيقة تظهر بذاتها ومن ظهورها يظهر كل شيء فيظهر مرة أخري لكل شيء بكل شيء وهو ظهور بالآيات وبعد ظهوره بالذات وظاهريته الثانية تتصل بالكثرة وتنبعث من ظاهريته الأولى التي هى الوحدة

﴿فص﴾ لا يجوز أن يقال ان الحق الأول يدرك الأمور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الأمور كما تدرك الأشياء المحسوسة من جهة حضورها وتأثيرها فينا فتكون هي الأسباب لعالمية الحق بل يجب أن يعلم أنه يدرك الأشياء من ذاته تقدست لانه اذا لاحظ ذاته لاحظ القدرة المستعلية فلحظ من القدرة المقدور فلحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره اذ يجوز أن يكون بعض العلم سبباً لبعضه فان علم الحق الأول بطاعة العبد الذى قدر طاعته سبب لعلمه بأنه ينال رحمته وعلمه بأن ثوابه غير منقطع سبب لعلمه بأن فلاناً اذا دخل الجنة لم

بكونها ساترة له في غاية البعد تأمل

بعده الى النار ولا يوجب هذا قبلية و بعدية في الزمان بل يوجب القبلية والبعدية التي بالذات . . وقبل يقال على وجوه خمس فيقال قبل بالزمان كالشيخ قبل الصبي(١) ويقال قبل بالطبع وهو الذي لا يوجد الآخر دونه وهو يوجد دون الآخر مثل الواحد والاثنين ويقال قبل بالترتيب كالصف الأول قبل الثاني اذا أخذت من جهة القبلة ويقال قبل بالشرف مثل أبو بكر قبل عمر ويقال قبل بالذات واستحقاق الوجود مثل ارادة الله تعالى وكون الشيء فانهما يكونان معاً لا يتأخر كون

(١) وهو قبل لا يجامع البعد أعني انه قبل يكون نفس قبلية فقط ملشأ عدم المجامعة مع البعد وقد اعتبر فى تلك القبلية اجزاء الزمان اما بالوقوع فيها كالذى يقع في أول شهر بالنسبة الى ما يقع فى آخره وإما ذوات تلك الاجزاء من حيث هي كالجزء الذى هو أول شهر بالنسبة الي الجزء الذي هو آخره فلو كان بعض تلك الاجزاء علة معدة للبعض الآخر منها لا نتقض تعريف القبل بالزمان بها من تلك الحيثية لأن ملشأ عدم اجتماع السابق مع اللاحق بهذا الاعتبار هو ان اللاحق يتوقف على عدم السابق لا ان قبلية السابق بهذا الوجه يقتضي ذلك غايته أن يجتمع فى أجزاء الزمان تقدم زمانى وتقدم بالطبع ولا محذور في ذلك كالاب الفاضل بالنسبة الى الابن فان له تقدما بالطبع وتقدما بالزمان وتقدما بالشرف.

شيء عن ارادة الله تعالى في الزمان لكنه متأخر في حقيقة الذات، لانك تقول أراد الله فكان الشيء ولا تقول كان الشيء فأراد الله

﴿فص﴾ ليس علمه بذاته مفارقاً لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته وفيه الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية وبحسب مقابلة القوة والقدرة الغير المتناهية فلا كثرة في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان بل بترتيب الوجود لكن لتلك الكثرة ترتيباً ترتقي به الى الذات يطول شرحه والترتيب يجمع الكثرة في نظام والنظام وحدة ما واذا اعتبر الحق ذاتاً وصفات كان كل في وحدة فاذاً كان الكل متمثلا في قدرته وعلمه فمنها يحصل الكل مفرداً عن اللواحق ثم يكتسي المواد فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليه أحدية ذاته

تفسير الفص الذى بعده هو الحق .. يقال حق للقول المطابق للمخبر عنه والمخبر عنه اذا طابق القول ويقال حق للموجود الحاصل ويقال حق للذي لا سبيل للبطلان اليه والحق الأول تعالى حق من جهة المخبر عنه حق من جهة الوجود حق من جهة أنه لاسبيل للبطلان اليه لكنا اذا قلنا إنه حق فلأنه الواجب الذي لا يخالطه البطلان وبه يجب وجود كل باطل لأن كل شيء ما خلا الله باطل .. وهو باطن لانه شديد الظهور غلب ظهوره على الادراك فخفي وهو ظاهر

من حيث أن الآثار تنسب الى صفاته وتحجب عن ذاته فتصدق بها مثل القدرة والعلم يعنى أن في القدرة والعلم مساغاً وسعة وأما الذات فهي ممتنعة فلا نطلع على حقيقة الذات فهو باطن باعتبار ما وذلك لامن جهة حاجب وظاهر باعتبار ما ومن جهة انك اذا اكتسبت ظلا من صفاته قطعك ذلك عن صفات البشرية وقلع عرقك عن مغرس الجسمية (١) فوصلت الى ادراك الذات من حيث لاتدرك فالتذذت بأن تدرك أن لاتدرك فلذلك عليك أن تأخذ من بطونه الى ظهوره فيظهر لك العالم الأعلى وعالم الربوبية عن الأفق الأسفل وعالم البشرية

﴿ فص ﴾ الحد يؤلف من جنس وفصل كما يقال الانسان حيوان

---

(١) لانك على قدر ذلك الاكتساب تقرب من صفات الواجب تعالى والمجردات وتبعد من علائق البشرية وعوائق الجسمانيات مثل أن تكتسب من اسمه القدوس مثلا أن تطهر جسمك عن القذورات وحواسك عن اللذات الجسمانية والتصورات الخيالية وروحك عن رذائل الاخلاق والصفات السبعية وسرك عن الالتفات الى ما سواه من الحظوظ الدنيوية والأخروية وان تلتفت الى معرفة الحق لذاته ومعرفة الخير للعمل به وظاهر ان الظل المكتسب من هذا الاسم يقربك من الحق ويبعدك عن الخلق وهكذا ظلال باقي الاسماء فاجهد أن تكتسب ظلالها لتفوز فوزاً عظيما

ناطق فيكون الحيوان جنساً والناطق فصلا

﴿فص﴾ الموضوع هو الشيء الحامل للصفات والأحوال المختلفة[1] مثل الماء للجمود والغليان والخشب للكرسية والبابية والثوب للسواد والبياض

﴿فص﴾ هو أول من جهة أنه منه ويصدر عنه كل موجود لغيره وهو أول من جهة أنه أول بالوجود لغاية قربه منه وهو أول من جهة أن كل زماني ينسب اليه بكون فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء ووجد اذ وجد معه لا فيه هو أول لأنه اذا اعتبر كل شيء كان فيه أولا أثره وثانياً قبوله لا بالزمان هو آخر لان الاشياء اذا لوحظت ونسبت اليه

(١) ظاهر هذا التعريف لا يتناول المادة وقد أطلق قبل هذا على المادة حيث قال مثل الموضوع والعوارض لحقيقة الانسانية الا أن يعمم في الصفات بحيث تتناول الجوهر أيضاً فحينئذ يشمل المادة والمادة قد توجد مع صورة مضادة لصورة كائنة وتزول بحلولها ويسمى موضوعا كما يقال ان الماء موضوع للهواء والنطفة موضوعة للانسان فان الصورة المائية والنطفية تبطل عند وجود الهواء والانسان وقد يكون الموضوع قريباً مثل الاعضاء لصورة البدن وقد يكون بعيداً مثل الاخلاط بل الاركان لها وقد يكون جزئياً مثل هذا الخشب للكرسي وقد يكون كلياً مثل للماء للجمود والغليان والخشب للكرسية والبابية والثوب للسواد والبياض

أسبابها ومباديها وقف عنده المنسوب فهو آخر لأنه الغاية الحقيقية فى كل طالب فالغاية مثل السعادة في قولك لم شربت الماء فتقول لتغير المزاج فيقال ولم أردت أن يتغير المزاج فتقول للصحة فيقال لم طلبت الصحة فتقول للسعادة والخير ثم لا يورد عليه سؤال يجب أن يجاب عنه لان السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره فالحق الأول يقبل به كل شئ (١) طبعاً وارادة بحسب طاقته على ما يعرفه الراسخون في العلم بتفصيل الجملة و بكلام طويل .. فهو المعشوق الاول فلذلك هو آخر كل غاية أول في الفكرة آخر في الحصول هو آخر من جهة ان كل زماني يوجد زمان يتأخر عنه ولا يوجد زمان متأخر عن الحق هو

(١) لأن ما يتشوقه كل شئ هو الوجود أو كماله اذ العدم من حيث هو عدم لا يشتاق اليه بل من حيث يتبعه وجود فالمتشوق بالحقيقة هو الوجود ولما كان وجودات الممكنات وكمالاتها جائزة الزوال فى حدود ذواتها تكون فى حكم العدم فلا تكون مطلوبة حقيقة بل المطلوب الحقيقي هو الذي له براءة فى نفسه من العدم والنقص وهو ذات الواجب أو لأن كل شئ يتوجه نحو كماله الخاص المطلوب له إما بالارادة أو بالطبع ويخرج بذلك من القوة الى الفعل حتى يصير مناسباً للمبدأ الحق الذي هو كامل بالفعل من جميع الوجوه فيقرب منه فيكون كل شئ مقبلا الى ذاته تقدست هذا آخر ما أردنا تحريره مختصراً مما كتب على هذا الكتاب الجليل والحمد لله رب العالمين

طالب أي طالب الكل الى النيل عنه بحسبه هو غالب أى مقتدر على اعدام العدم وعلى سلب الماهيات ماتستحق بنفسها من البطلان وكل شيء هالك الا وجهه .

﴿ وله الحمد على ماهدانا الى سبيله وأولانا من فضله وخيره ﴾

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه وبعد فقد تم بعون الله وتأييده طبع هذا المجموع اللطيف ووافق الفراغ منه منتصف رجب أحد شهور سنة ١٣٢٥ هجرية والحمد الذى بنعمته تتم الصالحات